

فلاسفة أيقظوا

العالَم

دكتور مصطفى النشار

١٩٨٨

دار الثقافة للنشر والتوزيع  
٩ شارع سيف الدين المراهة - القاهرة  
٩٠٤٦٩٦ / ت





# فلاسفة يقضون العالَم

المجلة العامة لكتبة الاستاذية
رقم المجلد : _____
العدد : _____
تاريخ التسجيل : _____

تأليف

الدكتور مصطفى النشار

لكلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٨

دار الثقافة والنشر والتوزيع  
٢ شارع سيف الدين المرفأ - الغيزة  
القاهرة ت/ ٩٠٤٦٩٦٠



# إهداء

الى شباب مصر والعالم العربى . . .

الذين كثرا ما يتساعلون عن جدوى الفلسفة ودورها الحضارى فى

المجتمع . . والذين يتحدد على مدى وعيهم ويقظتهم مستقبل الامة . .



## مقدمة

### دور الفلسفة الحضارى

تشجيع على السنة العامة وانصاف المثقفين عبارات عدائية ضد الفلسفة والفلاسفة مؤداها ان الفلسفة مجرد خيالات واضغاث احلام ، وسباحة فى عالم من الكليات العقلية التى تشغل الناس عن الواقع المحسوس وتلهيهم عن ممارسة حياتهم العادية وتدبير شئونهم . اما الفلاسفة فهم اولئك الذين ظنوا فى انفسهم التميز والسمو عن مواطنيهم ، وبدلا من ان يشاركوا فى صنع الواقع بأيديهم ، يبتعدون عنه محاولين صنع عوالم فكرية ومذاهب فلسفية خاصة يعيشون بداخلها ، ليصبح شاغلهم الوحيد هو صياغة الادلة العقلية المؤيدة لما يؤمنون به . وبعبارة واحدة ، انهم يعيشون فى تلك الابراج العاجية التى صنعوها لانفسهم بعد ان قطعوا اى ارتباط لهم بالواقع ! !

والحق ان ذلك الاتهام باطل ، وهو ان دل على شئ فانما يدل على ان اصحابه لا يعرفون عن طبيعة الفلسفة شيئا فارتاحوا لعبارة « بلاش فلسفة » ! ، وظنوا انهم بذلك انما يحمون انفسهم ومجتمعهم من « هم » الفكر و « خيالات » الفلاسفة .

واعتقد انه كلما زاد عدد هؤلاء فى اى امة كان ذلك علامة على تدهورها وانحطاطها وانعدام دورها فى صنع الحياة الأفضل لابنائها وللبنسرية . وليعذرنى القارئ فى استخدام تلك الالفاظ ، فلست اجد اكثر منها تعبيرا عما اعنى ، فالجسارة تقوم على دعائم اهمها الفلسفة والعلم والاخلاق . واى امة تملك الفلسفة ( اى تملك الرؤية الفكرية المتميزة المبدعة والخالقة ) ستكون لها فنونها وادابها الاصيلية ، كما ستكون صاحبة رؤية علمية ، وكذلك سيتربى لدى ابناءها اخلاقا انسانية عظيمة

اما من ابداعاتهم السلوكية او بالارتكاز على ما انزل الله من كتب مقدسة فيها ما يجب وما لا يجب من افعال سلوكية بين البشر بعضهم والبعض او بينهم وبين الله .

وبالطبع فان هذه الدعائم الحضارية انما تقتزن دائما بالعمل ، فلا علم بلا عمل كما قال بروتاجوراس اليونانى ، ولا قول بلا عمل كما اكد فقهاؤنا الاوائل استنادا الى قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » ، « ومن احسن قولاً ممن دعا الى الله وعمل صالحاً » . فلا بد من تساوق الفكر والعمل حتى تكون حضارة ويكون البناء الحضارى السليم .

اذن حينما تترك اى امة الفكر جانبا وتحارب اصحابه ، فهى انما تعتمد الى أن تكون امة بلا حضارة ، امة كل همها ملء بطون ابنائها من خلال عمل يدوى ما خلق الانسان من اجله فقط ، والا لظل يعيش فى مرحلة بدائية هو والحيوانات سواء بسواء . انما الانسان هو الذى وعى منذ حضارته الاولى انه انما خلق ليكون كائنا حضاريا ، خلق لينشئ مجتمعا به العلم والفكر والدين والأخلاق والآداب والفنون الى جانب المصناعات اليدوية المختلفة .

وانظر الى الانسان منذ فجر تاريخه وستجد الدلائل التى تؤكد ذلك منذ الحضارات الشرقية القديمة والى يومنا هذا . وبالطبع فان معيار الحكم على الانسان ومدى رقيه وتقدمه انما يكون بمدى سيطرته على الطبيعة ، وبمدى سيادته وتبعية الآخرين II .

قديمًا كان المصريون القدامى هم سادة العالم حيث دانته لهم السيطرة والقوة من خلال ما امتلكوا من رؤية فكرية - علمية - اخلاقية - دينية واجبها عملهم الدائب من اجل السيطرة على مقدرات الطبيعة وتسخيرها لخدمتهم ، وقد حققوا تلك السيطرة بنجاح منقطع النظير ، فقد حولوا



المستنقعات حول مجرى النيل الى حقول خضراء ، واستأنسوا الوحوش الضارية ، واخترعوا كل وسائل الحياة المدنية الاجتماعية معنوية كانت او مادية فبنوا المنازل وكونوا الحكومة وأنشأوا النظام السياسى بعد النظام الأمري ، واخترعوا الكتابة وسجلوا تاريخ حياتهم على الصخر أولا ثم على ورق البردى الذى اخترعوه كذلك . وبلغت درجة اعجازهم الحضارى ان حاولوا قهر الموت من خلال ايمانهم العميق بضرورة الخلود وامكان الحياة الأخرى فبنوا الاهرامات واخترعوا التحنيط .. الخ .

لقد كان وراء تلك المنجزات الحضارية الجبارة عقول جبارة ، فكرت وتاملت ووصلت لنظريات علمية فذة ودون ان تتشغل كثيرا بتسجيلها حولتها باصرار ويسواعدها الفتية الى انجازات عملية مازالت شاهدة الى اليوم على عظمة الانسان المصرى الأول وقدرته الهائلة على الابداع والبناء . وقد صدر المصريون الأوائل كل مظاهر الحضارة الى اقرانهم ومعاصريهم من بنى البشر ، وتفاعل الانسان المصرى مع انبسان وادى الرافدين ، والصين والهند وفارس ، واليونان .. الخ ، فآثر فيهم وتأثر بهم ، واخذوا عنه واخذ عنهم .

ولقد التقطت الحضارة اليونانية الخيط من الحضارة المصرية ، واستلهمت عناصرها من الحضارات الشرقية القديمة خاصة المصرية والهندية . واستطاعت بعد ذلك ان تبلور فكرتها الأساسية والتميزة وقد كانت تلك الفكرة الحضارية الجديدة فكرة فلسفية فى المقام الأول تسعى نحو التجديد والتنظير . لقد كانت الحضارة اليونانية حضارة فلسفية فى المقام الأول حيث اصطبغت الآداب والفنون والعلوم بصبغة فلسفية مجردة ، وكان فى هذا سر استمرارها وقوة تأثيرها فى الآداب والفنون العالمية حتى يومنا هذا . فلا أحد ينسى أسماء ايسخولوس ويوربيدس وسوفوكليس من الشعراء والمسرحيين الخالدين ، ولا أحد فى العالم يجهل أسماء فيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطو من الفلاسفة اليونانيين العظماء . وإذا كنا نعرف الى جانب هؤلاء ولولئك

بعض أسماء الحكام اليونانيين فإننا فى أغلب الأحوال لا نعرفهم إلا مرتبطين بأسماء هؤلاء الأعلام فى الفلسفة والآداب والفنون اليونانية ، لقد تمثلت قيمة الحضارة وعظمتها فى هؤلاء الأعلام الذين صاغوا اعظم صياغة علم وفكر عصرهم ، وعبروا عن منطق الفكر الانسانى تعبيرا معجزا سيطر على الفكر الغربى أكثر من عشرين قرنا من الزمان .

ولقد انتقلت السيادة بعد الحضارة اليونانية للأمة الاسلامية بعد فترة من الازدهار الفكرى والعلمى الذى شهدته الاسكندرية فى العصر الرومانى ، وكان ذلك مزيجا من ابداعات اليونانيين والشرقيين ، ولذلك لم يكن ازدهارا اصيلا فقد كان نتاج الالتقاء بين فكر الشرق وفكر اليونان . فهو ايضا نتاج فكر ، ولما كان الفكر غير اصيل فليس ثمة ما نستطيع ان نسميه حضارة الاسكندرية .

ان الحضارة الاسلامية هى الحضارة الاساسية فى العصر الوسيط ، فعلى حين كان الغربيون يعيشون عصور الظلام والجمود ، شهدت الجزيرة العربية دفقة حضارية عملاقة وفريدة كان النبى محمد ( صلى الله عليه وسلم ) هو باعثها بما انزله الله عليه فى « القرآن الكريم » . لقد كان جوهر الحضارة الاسلامية اذن هو الدين ، والدين الاسلامى لم يكن كالاديان السابقة وإنما كان ما يميزه المنهج التجريبي - العقلى الذى كان جوهر دعوته . فقد دعا الاسلام المسلمين الى ان ينتشروا فى الأرض يدعون الناس الى الدين الجديد واخلاق المساواة والحب والتقوى . وفى نفس الوقت دعاهم الى طلب العلم والحرص على تفسير وفهم العالم الطبيعى من خلال منهج تجريبي يبدأ بملاحظة حسية للأشياء والمظواهر .

ولقد فهم المسلمون الأوائل ووعوا جوهر الرسالة المحمدية جيدا ، فبرز منهم العلماء فى شتى فروع العلم الطبيعى ، كما برز منهم المفكرون والفقهاء والأدباء ، وهم الذين كان لهم الأثر الكبير فى المد الاسلامى وفرض

سلطان الاسلام على العالم لتذاك . والناظر فى كتب المؤرخين المسلمين فى تلك الفترة المزدهرة يجد أنها كلها كانت تؤرخ للإنجازات الفكرية والعلمية والدينية ، اذ يبدو ذلك من مجرد النظر فى عناوين المؤلفات التاريخية مثل « الطبقات الكبرى » ، « طبقات الأطباء » ، « طبقات الفقهاء » ، « طبقات الشعراء » ، « طبقات النحويين » ، « طبقات اللغويين » ، « طبقات المتكلمين » ، « طبقات الصوفية » و « أخبار الحكماء » . الخ . لقد ارتفع فكر الأمة الاسلامية ممثلا فى علمائها فى شتى فروع العلم الى مكانة تجعل اقوالهم وافعالهم جديرة بالتسجيل والتاريخ ، هذا فى الوقت الذى لم يلتفت لحد الى التاريخ لبطولات خالد بن الوليد او سعد بن ابى وقاص او عمر بن العاص او طارق بن زياد او غيرهم من القادة العسكريين ، فقد كان المؤرخ الاسلامى يعنى تماما ان الدافع الاكبر لهذه البطولات العسكرية كان للدين وكان انكار الذات . انهم حتى حينما كانوا يؤرخون لسيرة الرسول ( عليه الصلاة والسلام ) كانوا يؤرخون له بوصفه نبيا رسولا وليس بوصفه بطلا سياسيا او قائدا عسكريا .

ان المسلمين الأوائل صنّاع الحضارة الاسلامية كانوا يعون انهم قادرون بأصالتهم الفكرية - الدينية ان يهضموا التراث الفكرى السابق ويتجاوزوه ، وقد فعلوا ذلك دونما حساسية او خوف ، اذ نقلوا التراث اليونانى فى شتى فروع المعرفة من المنطق والفلسفة الى السياسة والاخلاق وشرحوه وحلّوه ثم تجاوزوه . ولذلك فقد تضاءلت عندهم اهمية الحكام والقادة اذا ما قيست بمكانة واهمية جابر بن حيان او الحسن بن الهيثم او ابو بكر الرازى وغيرهم من العلماء ، لو بمكانة واهمية ابن حزم او ابن تيمية او غيرهم من الفقهاء . او بمكانة الكندى او الفارابى او ابن سينا او الغزالى او ابن رشد من الفلاسفة . ان مكانة هؤلاء العلماء والفقهاء والفلاسفة ماقت مكانة من عاصروهم من الحكام ، بل على العكس لقد كانت عظمة هذا الحاكم لو ذاك تقاس بمدى ما اجتنب الى جواره من علماء وفلاسفة

وشعراء وفقهاء ويمدّى الازدهار العلمى والفكرى الذى تحقق فى عهده ،  
فأين نحن من أولئك الأجداد العظماء الذين عرفوا للفكر والعلم قيمتهما ،  
وللحرية الفكرية دورها فى تطوير العلوم وتجديد الدين بالقياس  
والاجتهاد !! .

وقد تلفت أوروبا راية الحضارة من الشرق الاسلامى فى مطلع العصر  
الحديث على اثر مرحلة اتصال مباشر تم بينهما قبيل وائناء ما يسمى  
بعصر النهضة الأوروبية ، ولا شك ان معجزة الحضارة العربية – بتعبير  
سارتون فى تاريخه للعلم – قد ساهمت بشكل كبير فى هذه النهضة  
الأوروبية وتوليد المنهج التجريبي الذى اتبعه فرنسيس بيكون وجاليليو  
كما اكد اتين جيلسون فى « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » .

لقد استطاعت أوروبا ان تخرج من عباءة الظلام التى غلفتها فى  
العصور الوسطى بعد كفاح طويل من جانب علماء وفلاسفة عصر النهضة ،  
وكان الفاصل بين العصرين الوسيط والحديث ، فيلسوفان هما ، رينيه  
ديكارت الفرنسى وفرنسيس بيكون الانجليزى . اما ديكارت فقد أعلن  
فى « مقال فى المنهج » انه لن يقبل الا الحقيقة الواضحة البديهية بداهة  
رياضية وعلى أساس من « الحدس » و « الاستنباط » الرياضيين .  
وذلك بعد ان قام فى « تأملاته » بالاثارة الشك فى كل شيء مفترضا ذلك  
الشيطان الماكر الذى يقلب له الحقائق ، ويشككه فى كل ما ورثه من  
أفكار وعادات وتقاليد ، وحينما وصل الشك الى ذروته بالشك فى وجوده  
ووجود الله والعالم ، حينذاك تكشف امامه أولى الحقائق البديهية ،  
هى ان ثمة كائنا موجود هو ذلك الكائن الشاك ، فانا اشك فانا افكر .  
اذن انا موجود . وهنا تسلمت الحقائق واحدة بعد الأخرى ، فمن وجود  
النفس ، اثبت وجود الله فوجود العالم والأشياء . ان قيمة ديكارت تكمن فى  
استخدامه لمنهج الشك الذى زعزع ثقة الانسان الأوربى فى كل ما ورثه  
من أفكار وعادات وتقاليد بالية يجب النظر اليها بمنظور جديد . وقد  
جدد ديكارت هذا المنظور بقواعد المنهج الرياضى .

وعلى الجانب الآخر ، قام فرنسيس بيكون بمحاولة جبارة لاختراع الانسان الأوربي من مرحلة الخطط بين الدين والعلم الى مرحلة يجب الفصل فيها بين هذين المجالين المتميزين . فالدين أساسه النقل عن الوحي وهو علاقة بين الانسان والله ، أما العلم فهدفه السيطرة على الطبيعة عن طريق « التجربة » . ولا تعارض بين هذا وذاك . ولقد نجح بيكون في تخليص الانسان الأوربي من « الأوهام الأربعة » . ووضع قدمه على الطريق الصحيح في فهم العالم الطبيعي عن طريق العلم التجريبي القائم على الاستقراء والملاحظة الحسية . فالعالم لا يفسر من خلال قوانين العقل الفلسفي لو الوحي الديني ، بل من خلال ملاحظة الظواهر الطبيعية تلك الملاحظة الحسية المحضة ، وأجراء التجارب العملية ثم استخراج القوانين العلمية المفسرة للظواهر . ولقد أصبح العلم التجريبي امرا واقعا ملموسا بعد كتاب بيكون « الأورجانون الجديد » . وشهد العصر نهضة علمية واسعة سارت في اتجاهين ، اتجاه رياضى منطقي اسمه ديكرت ودعمه اسبينوزا وليبننتز ، واتجاه تجريبي بداهه بيكون ودعمه جون لوك وجون استوارت مل .

وإذا كان هؤلاء قد حملوا لواء التجديد في العلم وفي نظرية المعرفة ، فإن غيرهم قد حملوا لواء التجديد في الفلسفة السياسية حيث استشاط مكيافيللى غضبا من تفكك ايطاليا . فكتب « الأمير » ليضع أول لبنة في بناء الفلسفة السياسية الغربية الحديثة حيث طالب بالفصل بين الدين والدولة ، ودعم هذا الفصل وأكد على ضرورته باصرار فلاسفة العقد الاجتماعي خاصة جون لوك وجان جاك روسو . وشاركهم من فلاسفة هذا العصر التنويري فولتير ومونتسكيو .

وعلى أساس تلك المبادئ الفلسفية الليبرالية التي نادى بالفصل بين الدين والدولة ، والفصل بين سلطات الدولة ، وطالبت بحرية المحكوم وتحديد سلطات الحاكم وقصرها على خدمة المواطنين والسهر على أمنهم وراحتهم . كما نادى بالمساواة والاخاء الانساني ، وحرية العقيدة والرأى .

وعلى أساس كل ذلك ، ومن أجل تحقيقه قامت الثورة الفرنسية ثم الثورة الأمريكية وعاش الخريجون عصر الليبرالية السياسية ، والراسمالية الاقتصادية من خلال ما أعلنه الفلاسفة الليبراليون في المبدأ الشهير « دعه يعمل . دعه يمر . » الذى حوله الاقتصاديون أمثال آدم سميث صاحب « ثروة الأمم » وديفيد ريكاردو صاحب « مبادئ الاقتصاد » الى قوانين اقتصادية فتحت الأفاق للانتقال من عصر الاقطاع الزراعى الى عصر الراسمالية الصناعية والاقتصاد الحر .

وحينما تحولت الراسمالية الاقتصادية الى احتكارات سواء من الأفراد اصحاب رؤوس الأموال أو من الدول الغربية الكبرى واستفحل خطرهما بدأت تظهر الدعوة الى الاشتراكية على استحياء الى ان جاء ماركس وأنجلز وقاما أسس الفلسفة الاشتراكية العلمية حيث قدما المسألة الديالكتيكية مدعومة بالمادية التاريخية التى كانت السبب فى الانتشار السريع للفلسفة الماركسية حيث أوضح الماركسيون فيها ان قوانين التطور التاريخى تؤكد حتمية الانتقال من الراسمالية الى الاشتراكية ثم الى الشيوعية الكاملة . كما تم الانتقال حتميا قبل ذلك من النظام الاقطاعى الى النظام الراسمالي .

وما كان من لينين ورفاقه من الثوريين الروس الا ان اخذوا هذه المبادئ الماركسية وأسسوا من خلالها اول مجتمع اشتراكى بعد قيامهم بالثورة الروسية فى عام ١٩١٧ م . وتنتشر الاشتراكية الماركسية بعد ذلك كانتشار النار فى الهشيم لتصبح المنافس الأكبر للراسمالية الغربية التى أخذت تجدد نفسها يوما بعد آخر على يد فلاسفتها وعلمائها لتصلح الخلل وتقوم العيوب التى نبهت اليها الماركسية . فكان الجدل بين فلاسفة الاتجاهين ممثلا فى ذلك الحوار الدائم بين الراسماليين والماركسيين سواء كان باديا على السطح او يدور فى الخفاء ، فالصراع الدائر بين المعسكرين الغربى الراسمالي والشرقى الاشتراكى الآن هو فى حقيقته صراع فكرى ايولوجى وليس مجرد صراع سياسى او عسكرى .

ومن كل ذلك نخلص الى ما يدانا منه ، ان الفكر الفلسفى يمثل نقطة البدء فى اى حضارة ، فلا حضارة بلا رؤية جديدة ومنهج جديد ، وصانعوا ذلك هم الفلاسفة . واذا كانت الفلسفة تضع الحجر الاول فى بناء الحضارة الجديدة فان الجمود والتحجر الفكرى يكون بمثابة المسار الاول فى نعش الحضارة ، فحينما نتعامل عن اسباب انهيار الحضارة اى حضارة ، ينبغى ان نعود دائما الى الجذور الفكرية لذلك . وسنجد انه نضوب معينها الفكرى . فحينما يتحول المفكرون من فلاسفة مبدعين الى حواريين وشراح وحفاظ ومرددين ، ينضب معين التجديد ، وينعكس ذلك على كل مظاهر الحضارة ورموزها فينضب معين العلماء ويصبح التقدم العلمى بطيئا فى جوهره وان طفى على السطح اخبار المكتشفات الجديدة والاختراعات الفذة ، فان تلك نواتج النظريات العلمية الاصيلية السابقة . كما ينضب معين التجديد الدينى والاخلاقى فيصبح المتدينون اما متعصبين جامدين او يتحللون من دينهم وان حافظوا على ممارسة شعائره وطقوسه . وتنهار الاخلاق ويتجه الناس نحو المادى واللذى والحسى .

اما الحليل على ذلك ، فانك واجده ان نظرت الى بدايات الانهيار فيما سبق ان اشرنا اليه من حضارات . فقد نضب معين الحضارة المصرية القديمة حينما لم تستطيع ان تلد اخناتون جديد ، حينما عادت الامة المصرية تمجد الماضى وتقده فى صورة الايمان مرة اخرى « بامون » والتعددية الالهية ، وعبادة الحيوانات ومظاهر الطبيعة ، حينما اخذت تعيد وتردد نفس الصيغ الاخلاقية والدينية للأجداد العظام فى الدولة القديمة .. الخ . ولم يكن كل ذلك يجدى امام تحد عظيم اتاها من الامة اليونانية الفتية التى كانت تخرج لذلك من عبادة البدايية الى آفاق عصرها الفتى .

اما الحضارة اليونانية ، فقد خبت حينما لم تستطع ان تاتى بارسطو آخر واكتفت بان عاشت على امجاد عسكرية حققها الاسكندر الاكبر ومات

قبل وفاة أرسطو بعام واحد ، خبت حينما جمعت عند امجادها الفكرية السابقة ودارت فى فلكها دون ان تتقدم خطوة الى الامام . وحتى حينما حاول بعض فلاسفتها رعلمائها التجديد مثلما حدث على يد ابيقور وكريسيبوس من الفلاسفة او على يد اريستارخوس من العلماء كان جنود الجمود أقوى لانهم توقفوا عند مرحلة أرسطو وظنوا انه قدم لهم كل ما يجب ان يتمسكوا به وليكتفوا بالشرح والتحليل والتعليق والتلخيص وان ضاقوا قليلا بما قدمه ارسطو كانوا يضيفون عليه القليل مما ابدعه افلاطون فى محاولة للتوفيق بينهما . اذن كان الجمود عند ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار اول مسمار فى نعش الحضارة اليونانية الزاهية ، فتم التحول من مجد الفكر الى المجد الحريى ومنه الى التفكك والانهييار .

ونفس الحال نجدها فى الحضارة الإسلامية ، اذ يؤرخ لبداية نهاية عصرها الزاهى بتوقف التجديد والمطاء الفكرى ، حينما اكتفى السلفيون بفكر الغزالي المتثل فى « تهافت الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » وقاموا يهيلون التراب على كل جديد اساسه العقل ، فكانت حريهم الشعوام ضد العقل وحرية الفكر هى بداية النهاية ، فكانت نكبة ابن رشد واحراق كتبه فى القرن الثانى عشر دليل على ان الامة لم تعد تحتل جراحة الفيلسوف وعبقريه الفكرة . ولم يقلت من ذلك الجمود والخواء الا ابن خلدون فى القرن الرابع عشر ، فقد جاءت عبقريته الفذة على غير موعد ، فقد كان كالعلاق وسط قبيلة من الاقزام – على حد تعبير سارتون فى « مقدمة لتاريخ العلم » – ولذلك لم يخلفه تلاميذا يواصلون جهوده ليبدأ عصر احياء فكرى جديد ، وقد كان ذلك سيؤدى حتما الى النهوض من تلك الهوة ، هوة الجمود السحيقة آنذاك . لكن هيهات لذلك ان يحدث فقد كان المناخ غير مهيا ، فكم من مرة هوجم ابن خلدون وخلعوه من عمود تدريسه بالآزهر ، كما خلعوه اكثر من مرة من منصبه كقاضى للقضاة .

لقد كانت بداية النهاية اذن حينما بدأ الأجداد يميلون الى التردد ولا يقبلون الجديد ، حينما بدلوا ينزعون الى الشرح والتلخيص دون



الابداع والتفرد ، حينما بدأوا يحلون مشكلات عصرهم من خلال النظر فى مؤلفات السابقين وفيما قاله الفقهاء القدامى دون محاولة للاجتهد . وكان من الطبيعى اذن ان يصبحوا فريسة سهلة لكل صنوف الغزوات فكرية وسياسية واقتصادية وعسكرية من مختلف جبهات الأعداء لأن داخلهم لم يكن بالقوة المناسبة مع قوة هؤلاء الغزاة ، والداخل لا يصنعه الا عقيدة قوية وفكر ثاقب مجدد وعقل واع وضمير حى يقظ . وكل ذلك افتقدوه حينما اهتفدوا روح المغامرة الفكرية وترك العنان للاجتهد والابداع .

وهل نجت الحضارة الأوربية الحديثة من ذلك المصير بما تحاول ان تدخله من تجديدات فكرية على نظرياتها الأساسية سواء لدى الراسمالين او لدى الماركسيين ؟ لا . ان الحضارة الغربية الآن أصبحت تواجه نفس مصير سابقتها من الحضارات ، مصير الانهار . فقد كشف فلاسفة التاريخ المعاصرين عن ملامح انهيارها ، اذ رغم كل ما نراه على السطح من تقدم تكنولوجيا تقنى ، فان هذا التقدم ليس حضاريا بقدر ما هو انتقال تدريجى تشهد الحضارة الغربية منذ سنوات عديدة من كونها حضارة فتية مبدعة فى مجالات الفلسفة والعلم والأخلاق والفن والسياسة . الخ ، الى مدنية جوهرها الاتجاه نحو التوسع فى كافة المظاهر المادية التكنولوجية .

ومن هنا ، فقد نبه اشبنجلر واشفيتمر وتوينبى الى ان الحضارة الغربية تعيش الآن فى مرحلة بداية النهاية لها ، ذلك لأنها فرغت من محتواها وأصبح التطل اندينى والأخلاقى والجبرى وراء مطالب الجسد ورفاهيته كالديدان التى تاكل لحمها . فهل نعى الدرس وتنعم النظر ، ونفיק لتكون لنا الغلبة فى الدورة الحضارية القادمة كما يتنبأ لنا بعض فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين !! .

ولنتذكر ان الدعامة الأولى للنهضة الحضارية المنتظرة هى النهضة الفكرية من خلال توليد فكر أصيل واع بمتطلبات المرحلة الحالية ، وتقديم البديل الروحى - الأخلاقى لهذا الخواء

وتلك المادية المتفخية في بنية الغريزى الآن . والفكر الجديد لا يأتى من فراغ وإنما من خلال الوعى الذى يتساقط فيه تنقية التراث وإبراز جوهره الأصيل ، والوعى بكل ما فى العصر من فلسفات ومعرفة جذورها .

ومن هنا ، فإن دراسة تاريخ الفلسفة ليس ترفاً وليس تسلياً ، بل هو دراسة لتاريخ الوعى الإنسانى والحضارة الإنسانية . واطننا قد أدركنا من قراءة السطور السابقة وسوف ندرك ذلك تفصيلاً كلما تقدمنا فى قراءة سطور هذا الكتاب أن الفلسفة - كما قال هيجل الفيلسوف الإنسانى الكبير - هى عصرها ملخصاً فى الفكر . وأنا أضيف الى تلك المقولة الشهيرة أن الفلسفة ان كانت أصيلة تكون أيضاً أيداناً بميلاد عصر جديد .

إن الفلاسفة ليها السادة قوم لرفقتهم دائماً مشكلات عصورهم فحاولوا قدر جهدهم ان يتغلبوا عليها ، وأن يقدموا لها الحلول وإذا ما حدث ان استعصى فهمها على معاصريهم ووقفوا كحجر عثرة أمام تطبيقها أو الاستفادة منها ، فإن هذا لا يقلل من قدر الفكرة الفلسفية المطروحة لأنها قد تعلو على العصر أو تسبقه فينتفع بها عصر آخر ، فمن لخص خصائص الفكرة الفلسفية أنها فكرة متميزة أصيلة ان ارتبطت فى ظهورها بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية معينة ، فإنها فى ذاتها صالحة للتأمل والمناقشة فى أى زمان وأى مكان ، صالحة لأن تكون نبراساً هادياً لمن يعانيتها ويهتم بها ويرى فيها ذلك الضوء المرشد الهادى وسط عواصف الحياة .

إن الفكرة الفلسفية ضرورية لأى عصر ، وإذا كان أبناء الأمة لا يعون ذلك فإن الذنب ليس خذّب الفلاسفة ، بل انه فى أغلب الأحوال ذنب أولئك الذين اعتادوا أن يقدم لهم كل شئ جاهزاً دونما معاناة أو جهد فكرى ، إذ لا شك لدى فى أن الوعى الفلسفى بمشكلات العصر ، ثم الخروج من مجرد الوعى الى تقديم الحلول لهو أصعب بكثير من أن يصنع الإنسان صاروخاً أو يخترع قمراً صناعياً ، فكل تلك المخترعات تكون سهلة يسيرة

فى عصر يكتر فيه من يعى الأهمية النظرية للفلسفة والعلم . ثم ان الانتقال من مرحلة الوعى الفردى الى الوعى الجماعى بأهمية الفكر وريادته ينتج عنه تلقائيا التحام الفرد بمجتمعه ليصبح سيمفونية من العمل الجماعى الخلاق . فالوعى العقلى يلهب الحس المعلى ويدعنه لابتداع كل جديد لأن الوعى الحقيقى يرتبط فيه القول بالفعل ، وتتحول فيه الكلمات الى دستور للعمل .

ان ذلك هو ما حدث بالضبط فى التجارب الحضارية السابقة ، كما يحدث فيما نشهده الآن من تجارب حضارية تنمو الآن بقوة واطراد كالتجربة اليابانية ، والتجربة الصينية وغيرها من التجارب التى ستطفر اثار نموها وقوتها الحضارية قريبا ومنشدها بعد ذلك .

وكل ما أتمناه ان يسفر هذا الكتاب وأمثاله عن مكابدة اول خطوة من خطوات الوثبة الحضارية المرجوة ، ألا وهى الوعى بأهمية الفكر فى بناء الحضارة ، وبأن للفلسفة فائدة قصوى فى تربية العقلية النقدية المجددة المبدعة فى كل المجالات .

والله المستعان



# الباب الأول

فلامسة شرقيون

---



## الفصل الأول

### اخناتون

الملك الفيلسوف ..

فى الوقت الذى كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد ، وبأن ملوكها لا شأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعا مطلقا لسلطة الكهنة ، ظهر ملكها الفيلسوف « اخناتون » ليؤكد بطهوره دلالات عديدة . أولها : أن مصر القديمة أنجبت أول وأعظم « فرد » فى التاريخ العالمى بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان ، ففى ظل سيطرة تكاد تكون مطلقة لعبادة الاله آمون ، وفى ظل السيادة التامة لكهننته كان على هذا الشاب أن يقف موقفا فلسفيا حادا - نتيجة تاملاته الخاصة - جعله يصارع هذه القوة العظمى ، قوة الكهنة رغم ما فى معارضنها من خطر عظيم على فرد فى مثل رقة ودمانة خلق اخناتون .

وثانيها : أن عقيدة « التوحيد » نبت مصرى أصيل ، عرفها المصريون قبل الأديان السماوية وكان ذلك نتيجة تاملت كهننتها لتصورات شتى حول الألوهية ، وحينما أسلمت تلك الكيانات الالهية التى خلقتها التاملات القديمة نفسها لتاملات اخناتون كان موقفه الفكرى الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم الها واحدا خلق كل شيء وهو يربى ما خلق .

أما ثالث تلك الدلالات : فهى أن الفلسفة بمعناها النظرى وليس العملى فقط كانت إبداعا مصرى ، فالفلسفة هى فى المقام الأول موقف عقائلى يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما ، ولا شك أن موقف اخناتون من عقائد عصره الدينية كان موقفا فلسفيا فريدا عمقه الاقتناع العقلى الشديد

لديه بأن عقيدته التوحيدية هى العقيدة الصحيحة وأن ما عداها وهم وضلال . وقد اكتسب هذا الموقف الفلسفى أبعادا أعمق بتلك الأدلة والبراهين التى ساقها اخناتون فى قصيدته الشهيرة للتدليل على صحة معتقده حول واحدية الاله وعالميته . وقبل أن ننظر فى فكر اخناتون لنشاهد كيف تحققت هذه الدلالات وغيرها لديه ، لنسأل أولا عن يكون هذا الرجل ؟ !

انه أحد الملوك العظام فى الأسرة الثامنة عشرة التى بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التى يؤرخ لبدائها بعام ١٥٧٥ ق.م. واستمرت حتى عام ٩٤٥ ق.م الذى شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين . ولقد استعادت الملكية هيبتها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم فى توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على كل اجزائها .

ولقد كان اخناتون سليلا لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة ، تلك الأسرة التى حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان ، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعونا ، كان أهمهم بلا شك أحمس الأول الذى اكمل تطهير البلاد تماما من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة ، وسار على نهج ابنه أمنحوتب الأول . وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثانى وحتمسوت . أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث أعظم رجال الحرب من ملوك مصر وكان انفراده بالعرش فى عام ١٤٦٨ ق.م ، وقاد هذا القائد العسكرى الفذ العديد من المعارك وانتصر فيها جميعا بفضل حبه لجيشه وقوة منطقته مع قواده ومشاورتهم فى كل خطته الحربية ، وبفضل شجاعته النادرة حيث كان يتصدر الصفوف فى مواجهة الأعداء .

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة فى مجدو وقادش مكنته من إعادة الاستقرار فى ربوع الشرق الأدنى وإحكام سيطرته على دولته



التي اتسعت من إقاصى النوبة الى إقاصى اسيا الغربية . وقد أدت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد امنحوتب الثالث خليفة تحتتمس الرابع الى ان بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغا لم تشهد من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الإدارى الناجح الذى استخدموه وكذلك لأن الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على عصب التجارة البرية فى الشرق ، والتجارة البحرية فى البحرين الأحمر والمتوسط . وحملت طرق التجارة البرية، والبحرية الأفواج الكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر واليهما ، فضلا عن أفواج الأرقاء والجواري التى وصلتها من الشمال والجنوب مما كان له ابلغ الأثر فى التبادل والتقارب الثقافى واللغوى والفنى والصناعى بين مصر ونحيراتها آنذاك( ١ ) .

وكان من نتيجة ذلك كله ان تسلم امنحوتب الثالث والد احباتون حكم مصر وهى تعيش ازهى عصورها وتنعم بخيراتها ، ولكنها فى عهده ركنت الى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون ، فقد هادنه ملوك الشرق وامراؤه وكثرا ما أرسلوا اليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجواري والأحجار الكريمة مقابل ان يفيض عليهم بعبائنه من الذهب . واكثر هو من، الزينات ومصاهره كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة وال صداقة . ومع ذلك فلم يشأ ان يزوج أمراء من هؤلاء من لميرات مصر وفتياتها رغم الحاحهم ، فقد كتب الملك بابل ردا على هذا الالحاح « لم يسبق ان أرسلت أميرة مصرية الى أى انسان »( ٢ ) .

وسط هذه الحياة اللكرمة المترفة التى شهدت فيها مصر أوج عزتها وكرامتها وسيادتها ولد وتربى امنحوتب الرابع ( اخناتون ) . ولكن شهدت الدولة فى ختام حكم والده بعض مظاهر الضعف التى بدت فى استخفاف البعض ومنهم حكام كتعان بالجنود المصريين ، فكانوا يواجهونهم بالأسلحة وفى نفس الوقت يرسلون الرسائل الى الملك يعبرون فيها

عن حبهم وولائهم . وكان الملك كثيرا ما يركن الى هذه الرسائل ويصدقها لما حوته من نفاق ومداهنة ولم يحص بخطورة ما يمكن أن تسفر عنه هذه المناوشات التي اسعرت في مطلع حكم اخناتون عن استيلاء هؤلاء على بعض المدن ومع ذلك ظلوا على نفاقهم له ، وبلغ من صفاقة احدهم وكان يدعى عزيزو ان استولى على بعض المدن وخربها وكتب الى الملك بأنه انما استولى عليها ليحميها من الحيثيين ، وخربها حتى لا يستفيدوا منها وانه انما يتطلع الى رؤية وجه مولاه البهى .

لقد كانت هذه هي الصورة السياسية التي عايشها اخناتون قبيل حكمه وفي مطلع عهده بالحكم . اما الصورة الدينية فكانت تشير الى سيادة الاله آمون على الالهة المحلية الاخرى نظرا لأن عبادته كانت مركزة في مدينة طيبة التي كان ينتمى اليها فراعة الدولة الحديثة ، ومن ثم كان من الطبيعي ان يتشيعوا لهذا الاله ويمجدوه ، وكان من عادة هؤلاء فيما قبل اخناتون ان يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما أحس احدهم بشبهة يمكن ان تمس شرعية ولايته للعرش فكانوا يسارعون الى تأكيد تدخل آمون رب الدولة بنفسه في اختياره او يؤكد احدهم بنوته المباشرة لآمون وانه يتقمص روح ابيه حين انجبه . وكان من مدعى ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وامنحوتب الثالث والداخناتون (٣) .

ترتب على هذا التمجيد لآمون ان ظهرت له نوعان من التسابيح ، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظنه التوحيد . ونوع آخر اقترب به الى دائرة التوحيد . حيث لاحظته هذه الطائفة بكل صفات الاله المبدع ، الخالق ، الواحد ورغم ذلك فهو في كل شيء ، حال فيه ، فهو « اكبر من في السماء ، اسن من في الأرض ، رب الكائنات ، باق في كل شيء » وهو كما تقول احدى التسابيح « كائن فرد ، خلقت كل موجود ، واحد أبدعت الوجود .. يا من صدر البشر عن مقلته ، ووجد الأرياب بمنطوق فمه ، واهب الحياة أسماك الماء والطير في كبد السماء » (٤) .

لقد امن اتباع آمون اذن بولاحدية الهمهم وخفاء جوهره ووجوده في كل الوجود ، ولكن عاب تصورهم انهم لم يكتفوا له باسم واحد ، ولم ينزهوه عن التشبيه ، ولم ينكروا تعدد الارياب الى جانبه . ولكن بعض المجددين سعوا الى تنزيهه تماما واعلان وحدانيته صريحة واضحة ولم يكن بإمكانهم اعلان ذلك دفعة واحدة . ولذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطتين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون الى التعبير عنه فكان ان تردد بينهم اسم « آتون » وهو اسم قديم تداوله اسلافهم بمعنى « الكوكب » منذ عهد الدولة الوسطى ، واتجه تحديدهم في اتجاهين . اتجاه لفظي حيث دلوا بالاسم على « كوكب الشمس » ، واتجاه ديني عبروا عنه بقولهم بأنه هو الاله المتحكم في كوكب الشمس وكانوا اذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا « انه يسيطر على ما يحيط به آتون » (٥) . وشيئا فشيئا أصبح اسم « آتون » يتردد الى جوار اسم « آمون » ، وأصبح اتباع آتون يتنافسون مع اتباع آمون في تجديداتهم في عصر تحتمس الرابع الذي كان قد بدأ عهده باعلان انتسابه الى رب الشمس وادعى أنه تراءى له في رؤياه ، وأوصاه أن يرعى شؤنه ، ولقد قال فيما بعد « انه يرى جميع العالم في ساعة واحدة » (٦) .

من كل ذلك يتضح لنا أنه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ما سبق من تطورات أن تظهر في عصر امنحوتب الثالث الدعوة الى عالمية الاله جنبا الى جنب مع عالمية الدولة المصرية ، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو « اله الشمس » وقد كشفت انشودة تركها اثنان من رجال العمارة في عصر امنحوتب الثالث هما « سوتى » و « حور » عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة اله الشمس :

« ... هو الذى يرى ما خلق ،

والسيد الأحد الذى يأخذ جميع الاراضى اسرى كل يوم

بصفته واحدا يشاهد من يمشون عليها

عضىء فى السماء وكان كالشمس

ورعو يخلق الفصول والشهور

فأحرارة حينما يريد ، والبرد عندما يشاء

فكل بلاد فى فرح عند بزوغه كل يوم لكى تسبح له « (٧) »

وعننا نصل الى امنحوتب الرابع الذى نولى الحكم فى النصف الاول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت الملكى من ناحية وبين كهنة الاله آمون من ناحية أخرى . وقد انحاز الملك المنسوب الى مناصرة اتباع اله الشمس القديم ضد اتباع آمون وكهنته . ومنه يكن فى ذهنه آنذاك الثورة على آمون ، فلم يكن الاله الذى يناصره سوى « آمون رع » ولم يكن آمون رع سوى صورة جديدة لاله الشمس القديم . ولذلك فهو لم يظن فى البداية انه انما يرتكب انما بمناصرته آمون رع ، ولكن كهنة آمون التقليديون والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك حرقلة لا تحتمل (٨) . فما كان منه الا ان اعلن ثورته الشاملة على « آمون » ، وكثف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكى من امنحوتب ( اى آمون راضى ) الى اخناتون ( اى المفيد لاتون ) ابتعادا عن مظنة عقيدة « آمون » وتقربا الى « اتون » . كما اصدر قرارا بالشروع فى بناء معبد ضخم للرب ( اتون ) فى الكرنك ويقع هذا المعبد شرق معبد آمون ، وامر باقامة شاهد حجرى ليخلد هذه المناسبة ، وقد وصف الاله بأنه « اتون الحى ، العظيم ، سيد السماء والارض » .

وقد جاهر اخناتون بعقيدته الجديدة فى العالم السادس من حكمه ، وعزف كلية عن تجسيد اله الشمس برسمه فى هيئة طائر أو حيوان أو إنسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس كما كان متبعاً من قبل . فلقد عمد اخناتون الى تصوير الاله الجديد فى صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس ، قرص يكتنفه رمز الافعى المقدسة

في تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها  
عديد من أشعة الشمس تنتهى بإيدى بشرية (٩) .

ومادام التحدى قد أصبح سافرا ، فقد تفجرت الثورة كاملة على كل  
مأعدا « اتون » الاله الواحد الأحد . لقد أراد اخناتون ومن آمنوا معه  
وتعصبوا للصورة الجديدة لآتون ، أن يحولوا إيمانهم الى أفعال لصالح  
معتقدهم ، فبدأوا في محو اسم آمون من كل المعابد والمقابر ولم تلق هذه  
المجموعة المتعصبة بالا للأضرار التي الحقوها بتلك المباني الجميلة .  
ولم يتوقفوا عند محو اسم آمون فقط ، بل حذفوا في حالات كثيرة أسماء  
الآلهة الأخرى ، ففى معبد بتاح فى الكرنك شوهدت أسماء بتاح وحتحور ،  
وفى بهو أعمدة تحتمس الثالث فى الكرنك لحق بهذا المصير جميع الآلهة  
إيزيس وأوزوريس وحورس واتوم ومننتو وغيرهم . وكان الأكثر دلاة  
على إيمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد أن كانوا يحذفون كلمة آلهة  
أينما وجدها ، فلم يعد مقبولا فى ظل الإيمان باله واحد أن يكون هناك  
آلهة (١٠) . ومن ثم فقد أعلن اخناتون إيقاف كهنة آمون عن العمل ،  
وأعلن أن آمون اله زائف وأن عبادته الحاد (١١) .

ولم يبق الا أن يهجر أخناتون طيبة ليقطع صلته بالماضى تماما  
وليقوم بخطوته الحاسمة فيأمر ببناء عاصمة جديدة للملك لا يسمح فيها  
بوجود اله سوى « اتون » . وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه  
فى المنطقة التى تسمى الآن « تل العمارنة » وهى تتوسط مصر اذا قيست  
كل مساحتها . وشيدت المدينة الجديدة بمقاييس فنية رفيعة المستوى  
وجديدة ، وسميت آنذاك « أخت اتون » أو « أختاتون » ( أى أفق  
الشمس ) . وانتقل إليها الملك الفيلسوف بحاشيته . ومنذ أن دخلها أخذ  
على نفسه عهدا بالآلا يغادرها طيلة حياته . وأصبح منذ ذلك الوقت  
« العائش فى الحقيقة » (١٢) ، وبعد ذلك أطلق على نفسه أيضا « ذلك  
الذى يعرف اسم اتون » ، فهو إذن نبي هذا الدين ورسول الاله ومن  
واجبه بناء على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال « اتون » وينشر

عبادته في أنحاء البلاد ويجعل اسمه واضحاً للناس لأن إياه الله تجلى له  
وأعطاه هو وحده الحق في فهم أفكاره ومعرفة أسرار قوته (١٣) .

والآن لنسأل عن صفات هذا الله وعن دعائم هذا الدين الذي كان  
اخناتون نبّيه ونأشره ١٤

إن أناشيد عديدة قد اكتشفت في مقابر تل العمارنة ، أهمها النشيد  
الذي وجد مكتوباً على جدران مقبرة الكاهن « آي » وقد عزيت هذه  
الأنشودة في حالات أربعة - كما يؤكد برستيد - إلى اخناتون نفسه حيث  
كان يشاهد وهو ينشدها أمام « آمون » .

وقد صور اخناتون فيها الله أتون في أجمل صورة مجردة ، واختار  
الشمس رمزاً له باعتبار أن الألوهية - في رأيه - تبدو أكثر ما تبدو  
في الشمس فهي مصدر الضوء والحياة على الأرض ، وهو يخاطب أتون  
فيها قائلاً :

« أنت تشرق بجمالك يا « أتون » الحى ، يارب الأبدية

إنك ساطع وقوى وجميل

وحبك عظيم وكبير

أشعّتك تمدّ بالبصر كل واحد من مخلوقاتك

ولونك الملهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر

عندما تملأ بحبك الأرضين » (١٤)

ولا يجب أن نتسرع فنتصور مما مر أن ما يقوله اخناتون ليس جديداً  
على ما عرف من قبله عن عبادة الله آمون رع . إذ تبدو أصالة التصور  
الاخناتوني في أننا لم نعد نرى أى تجسيد مادي للاله ، فهو لم يعد  
يذكر في أى مكان شيئاً عن سفينة الله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته  
عبر السموات والأرض ، بل لم يذكر كذلك في أى مكان تستوى الشمس

ليلا بالضبط ، فهي ربما تكون في العالم السفلى ، لكن ليس هناك  
إشارة صريحة للعالم الآخر (١٥) . كما أن الأصالة تبدو أيضا  
في الصورة التي تغيرت إليها عبادة الاله ، فقد أصبح اسلوبا جديدا لا قبل  
للمصريين به من قبل ولا من بعد حتى ظهور الاديان السماوية .  
وتمثل اماله في ناحيتين . الاولى : انه كان لزاما على المتعبد لاتون  
المخلص لعقيده ان ينبد الأرياب الأخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركا  
بالاله الحق الواحد الأحد وأن يكسر المؤمن بأتون ولاء له وحده دون غيره .  
والثانية : ان عبادة أتون لم تكن مجرد عبادة الشمس كما كان الأمر  
من قبل ، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التي تهب  
الحياة ، فكلمة « أتون » نفسها تعنى « الحرارة الكامنة في الشمس » (١٦)

ولنلاحظ مدى خصوصية اله اخناتون باعتباره واهب الحياة لكل  
كائنات العالم في الأبيات التي يقول فيها :

« انت خالق الجنين في لحشاء المرأة

والذى يذرا من البذرة اناسيا

وجاعل الولد يعيش في بطن امه

ومهدئا اياه حتى لا ييكي

مرضعا اياه حتى في الرحم

وانت معطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل انسان خلقته

وحينما ينزل من الرحم في يوم ولادته

فانت تفتح فمه كلية ، وتمنحه ضروريات الحياة » (١٧) .

ولنلاحظ ايضا ان الاله هنا - كما يقول ارمان (١٨) - ليس له شريك  
وأن كل ما كانت تقوم به الالهة الأخرى ، يقوم هو به ، فقد سوى  
نفسه بنفسه وخلق كل شيء بدون معونة من احد . ولنترك التعبير  
عن ذلك لاهناتون حيث يقول في انشودته :

« ايه أيها الاله الذى سوى نفسه بنفسه  
خالق كل ارض .. ويارئ كل من عليها  
حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان  
وكل الاشجار التى تنمو فوق التربة  
فانها تحيا عندما تشرق عليهم  
وانت الاله والام نكل من خلقته  
وعندما تشرق فان عيونهم ترى بواسطتك » (١٩)

ولاشك ان كل ذلك يؤكد نقاء العقيدة الاخناتونية ، فقد احكم  
اخناتون التصور الجديد للاله بمنطق شديد وفهم عميق لمعنى الالهية  
وضرورة وحدانية الاله . لكن شاب هذه الصورة بعض القصور  
والضعف - كما يدعى ارمان - حيث أصبح هذا الاله الواحد يتجلى على  
اشكال ثلاثة . فهذا هو اله الشمس العام المشترك للعالم كله « الاله الطبيب  
الذى يحب الحق ، سيد السماء والارض اتون الكبير الذى يثير  
القطرين » . ويظهر بجانبه شكل اخر لاله الشمس كما يعبد فى تل العمارنة  
« اتون الحى فى بيت اتون فى تل العمارنة » . اما الشكل الثالث الذى  
تتجلى فيه الالهية فهو الملك نفسه ، ذلك الذى طرد الالهة الاخرى  
واصبح من حقه ان يعبد هو نفسه كاله (٢٠) .

ويبدو ان ارمان يستند فى تقريره لما سبق على بعض نقوش يقول  
انها تصور هذه الاشكال الثلاثة ممسكون جنباً الى جنب على ابواب  
المقابر ، كما يستند أساساً على قول اخناتون مخاطباً الاله :  
« انك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك

والخير فى اثر كل قدم ، لأنك خلقت العالم

وأوجدتهم لابنك الذى ولد من لحمك



ملك الوجهين نلقبلى والبحرى

العائش فى الصدق ، رب الارضين « (٢١) » .

وفى اعتقادى ان ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة ونقاء الصورة الاولى للاله الواحد عند اخناتون لعدة اسباب . اولها ، ان الاله - فى الانشودة - مايزال واحدا ، وهذا يعنى ان الملك لم يجعل من نفسه الها يعبد ، كما انه لم يعتبر نفسه شكلا من الاتكال التى تنجلي فيها الوهية الاله . فلقد احتفظ اخناتون طوال انشودته بالمسافة بينه وبين الاله . وكان ما اقره وميز به نفسه عن الآخرين من البشر انه اكثرهم معرفة بطبيعة الاله وباسرار عظمته وقوته فهو يقول فى احدى نسايبحه :  
« ليمس هناك واحد آخر يعرفك الا « ابنك اخناتون »

لقد جعلته عليما بمقاصدك » .

ومن ثم فلا ضير هناك ان يكون نبيا لهذا الدين وناقلا لوحى الاله الى البشر ، وليس معنى ذلك ان يكون شكلا من الاشكال التى يتجلى فيها الاله . ولا يخفى علينا ما فى هذا التعبير السابق من مسحة صوفية واضحة تكاد تتشابه حرفيا مع تعبيرات المتصوفة من اتباع الاديان السماوية المؤمنين باله واحد ، ومعنى ذلك ان تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه الى الاله واتصاله الدائم به .

ثانيا : اما عن بنوة اخناتون للاله ، فلم يكن هذا الا مجازاة لما كان سائدا وما جرت عليه عادة ملوك مصر والتى تمسك بها اكثر افراد هذه الاسرة الملكية الثامنة عشرة . وعلى أى حال ، فقد أدرك ارمان نفسه هذا حين قال « لقد كان العرف شائعا منذ العصور السابقة ان يعترف بالملك كاله . ولكن هذه العادة لم تخرج ابدا عن مجال الالتقاب والعبادات التقليدية » (٢٢) . وقد كان هذا هو الشأن مع اخناتون .

اضف الى ذلك ان الملك الفيلسوف كان اول من حاول بكل قوة

الخروج على كل التقاليد السابقة في هذا الشأن ، فكان أول ظهور على شعبه بكل اقراء أسرته ليؤكد تلك النزعة الانسانية العادية التي تملكته باعتباره واحدا من الشعب . كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاحظاته لزوجته واولاده ، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل اصر على ان تكون تماثله وصوره من النوع العادى الذى لا يخفى ملامح التشوه الخلقى او الحياة العادية .

وبالإضافة الى ما سبق ، فان الانشودة التى تضمنت تلك الاشارة الى تاليه اخناتون غير موثوق بها تماما ، اذ يقول عنها برستيد « انها لم تدون الا بمقبرة واحدة فقط ، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدى المخربين من الاهالى ، كما يجب الا ننسى ان البقايا التى وصلت الينا عن طريق جبانة « تل العمارنة » من مذهب « آتون » وهى مصدرنا الرئيسى قد مرت بشكل الى بايدي فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوى العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم اذنابا لحركة عقلية دينية عظيمة » ( ٢٣ ) .

ولست اشك لحظة في ان ايمان اخناتون بواحديّة الله ، وبصورته المجردة تلك ، والتي ارتفع به فيها الى انقى صورة ، لم يات مصادفة ، بل بعد تفكير طويل وتاويل عقلى سمي فيه عقل اخناتون الى ما وراء الادراك المادى المحض لنشاط الشمس فوق الارض . وهذا التفكير وذاك التامل هو الذى يرفع من شأن ديانة اخناتون فوق كل ما كانت قد وصلت اليه الديانة المصرية القديمة او ديانات الشرق كلها قبل هذا التاريخ . ولست اغالى ان قلت ان تصور اخناتون للالهية قد فاق بصورة مذهشة تصورات الكثيرين من الفلاسفة اليونانيين . اذ لم تكن الالهية - على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والمآ وراء - موضوعا لتفلسف هؤلاء الا في عصر متأخر نسبيا ، وقد قاربت تصورات هؤلاء الفلاسفة ان تصفو وتتحدد على يد افلاطون ومن بعده ارسطو . لكن كان التصور الافلاطونى - رغم سمو روحانيته وعقلانيته - متأثرا في كثير

من الاحيان بالمعتقدات الشعبية اليونانية ، والنصورات الشرقية: من جهة .  
كما كان مشوبا بعقيدة التعدد عن جهة أخرى (٢٤) .

ولم يستطع أن يرتفع بالتصور التاليه نحو الواحدية المطلقة ونفى  
التعدد الا أرسطو ، وقد قدم ذلك التصور بعقلانية صارمة ليس فيها  
أى نزعة روحية أو شافية صوفية (٢٥) .

وما أود تأكيده اضافة الى ما سبق ، أن الثورة الاخانتونية لم تكن  
فى مجال الألوهية أو العقيدة الدينية فقط ، بل كانت ذات أبعاد اجتماعية  
يوتوبية واسعة غفل الكثيرون عن التنبيه إليها . أن هذا الموقف  
الفلسفى الفريد الذى وقفه اخناتون من ديانته عصره ، كان له نتائج  
الهامة .

ولعل أول هذه النتائج تبدو فى تصور اخناتون لاقامة مدينة مثالية  
فاضلة تكون عاصمة للملك وينطلق منها دعاة الدين الجديد . فقد فكر  
الملك الفيلسوف فى أن يهجر عاصمة الملك التقليدية ويبنى عاصمة  
جديدة . ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسه برسم معالم  
هذه المدينة المثالية الفاضلة « اخناتون » ، فكانت نموذجا معماريا  
مؤهلا ليكون مركزا للاشعاع الفكرى والدينى ، حيث اختير لها مكانا  
يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة .

أما عن أهم معالمها المعمارية ، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح  
للشمس بأن تتخلل كل أرجائها مما يعنى ثورية فى اقامة شعائر العبادة ،  
حيث أقيم المعبد فى الهواء الطلق مما يؤكد أن الاله أصبح يعبد بالروح  
كما يعبد بالحقيقة . فقد اكتشف فى تل العمارنة اطلال معبدتين يجمع  
بينهما طابع مشترك ، فهما مكشوفتان للسماء وللشمس وينتشر الضياء  
فى كل مكان . وقد حرص المهندسون فى بناء المعبد على السماح بوجود  
فتحات داخل الاعتاب التى تعلق الأبواب كى تتخللها أشعة الشمس .  
فلم يعد المعبد أذن فى نظر اخناتون مقرا للاله كما كان الأمر من قبل .

بل غدا له مفهوم آخر : انه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وادعيتهم الى الاله الواحد الاحد الذى يستقر فى اسمى مكان . كذلك لم تعد الازياء فى المعبد تتفاوت مع نهار مشرق الى عتمة تغشى بهو الأعمدة الى ظلام دامس فى قدس الأقداس حيث يكمن سر الاله . بل لقد استلهم المهندسون أراء اخناتون فى بناء معبد آتون ، فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد الى نوره الساطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك . وقد اختفت المسلات والأصنام ، بل وتماثل الملك من معابد آتون تماما(٢٦) .

وقد تزعم اخناتون بنفسه مجالس الدعوة للاله وسلك سبيله الى طوب اتباعه بالمنطق السديد والقوة الطيبة . واصطفى لنفسه بعض الأتباع يعلمهم كما علمه الاله ، كما كان يأخذ زوجته وبناته الى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات(٢٧) .

وقد شيدت باقى مبانى المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية السليمة التى تقترب الى حد كبير مما يتوافر فى افخم صورة لمساكننا الآن . فقد وجد على انار تل العمارنة نموذج لمساكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثرة فى عصر الأسرة الثامنة عشرة . وفى هذا النموذج نشاهد « ان المسافة التى كانت تفصل بين كل مسكنين متجاورين تقراوح بين اربعين وخمسين قدما . وكان يحيط بكل مسكن سور يشبه سور الحدائق . وعندما كان يجيء الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الامامية ، يجد حجرة مخصصة للبواب ، وممرًا ينتهى الى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف . ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهى الى بهو بأحد جوانبه اريكة قليلة الارتفاع امامها مدفأة وفى جانبه الغربى محراب للعبادة احمر اللون . كما كان يحيط به اربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الاولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع فى جنوبها حيث تضيق بعض الضيق ، ومن بضع غرف للسيدات ومن المطبخ . وتحتوى المجموعة الثانية على عدة

غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة يرى حفي ، ويعلم أن ينزل بها باب خلفي . وتحتوي المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوي المجموعة الرابعة على حجرات بها صراوين عدد ومن بينها سلم يرقى الى سطح المنزل « (٢٨) » .

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور ، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معا ، فنحن وبعد آلاف السنين - على حد تعبير ارمان - حينما تلقى نظرة على تلك المدينة نجد انفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظله السعادة وتبارحه أشعة الشمس . زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات ، مدينة مليئة بالمعابد التي تترى بها الانعام وقصور ومسكن وبحيرات . كل هذا محاط بهالة من الايمان المرح الذي لا يعرف الا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة ولا يعرف الا العدل نحو الغير ، حتى اذا كان من شعب غريب وكان هذا شيئا عجيبا نادرا في العالم لم نعهده من قبل (٢٩) .

ولنلاحظ اهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة اخناتون الفاضلة ، انه الملك نفسه ، فقد أخذ على عاتقه ان يكون رأس الدولة ملكا فيلسوفا عادلا بحق ، فكان يحاول دائما ان يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت ، وأن يغزو قلوبهم بالمحبة والود . وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عاما كاملة ، ظل يحكم بالعدل ، ولا يقول الا الصدق ، ولا يدعو الا الى السلام .

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التي كان يطمح اليها اخناتون . ولم تكن اخيتاتون الا النموذج المصغر لتلك الدولة . لقد وصل اخناتون بهذا التصور الى ادراك لاسمى صورة يطمح اليها البشر ، دولة عالمية واحدة ، الاعتقاد في اله واحد ، وقانون عالمي واحد (٣٠) .

وفي اطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر اخناتون في مدينته  
الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعوة الى انسانية الفن  
وضرورة تحريك اللغة وتطويرها . فلقد كان خروج الملك الفيلسوف  
على التقاليد الملكية الراسخة وظهوره للناس حيث أصبح يراهم ويروونه  
على ماهو عليه من بساطة وعدم تكلف او تزمت ، وأصراره على  
أن يفتح مغاليق حياته الخاصة للمثاليين والرسامين ، كان لذلك ابلغ  
الأثر في تطور الفن المصرى وانطلاقه من جموده التقليدى الى التحرر  
الذى لم يسبق له مثيل من قبل . فالصور التى حفلت بها نقوش تل  
العمارنة ترسم الملك الى جوار زوجته الفاتنة نفرتيتى وهى تصحبه فى كل  
مكان يذهب اليه ، فى المعبد ، فى شرفات القصر ، وهى محمولة معه  
على محفة واحدة فى المواكب الرسمية ، وهى معه فى نزحته ، وهو  
يقبل على مداعبتها دونما حرج ، ولا يخفى الملك عواطفه الخاصة سارة  
كانت أو محزنة ، فهو يأخذ اطفاله بين أحضانه ويرفعهم بين يديه  
ليقبلهم ، وإذا ماتت إحدى صغيراته يهده الحزن ويبكى عليها كما  
يبكى عامة الناس موتاهم ، ثم يشارك زوجته فى وداعها .

ولاشك أن عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التى فجرها ملكنا  
الفيلسوف لا يتضح الا اذا عرفنا أن المصرى القديم درج منذ فجر تاريخه  
على أن يطلق على ملكه « الاله الطيب » وأن يصوره فى اطار يتفق مع  
تأليه له . فكانت تماثيل الملك - الاله تصوره يافعا قويا كامل الأعضاء  
خال من العيوب والنقائص . وجاء اخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام  
كما هو بعبويه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه وفى كل مظاهر  
حياته وهو ولاشك كان مدفوعا فى ذلك بايمان مطلق بالحق والعدالة  
والصدق الذى يتنافر معه أن ينافق مجتمعه ، وأن يظهر فى صورة غير  
صورته الحقيقية .

وقد امتثل الفنانون والمثالون لآراء الملك الجمالية فاصبحت  
الرسوم التى خلفها عصره وفى نقوش مدينته نابضة بحيوية  
استمدت اصولها من الواقع والحقيقة . وامتازت التماثيل باظهار طراوة

أعضاء الجسم الذى يكاد ان ينبض بالحياة . وقد أبدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة فى رسم حركات الأيدى والأرجل ورسم النباتات والزهور وأسرار الطيور (٣١) . وأصبحوا يمزجون بين الطبيعة والانسان فى شمولية فنية رفيعة المستوى .

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية - التى كان جوهرها اظهار الحقيقة ، والتحرر والوضوح ، والبعد عن أى قواعد صارمة قيدت الفن من قبل - ان الفنانين قد اهتموا بتمثيل أفراد الشعب اهتمامهم بتمثيل أعضاء الأسرة الملكية ، فظهر فنانون وعمال يقومون بأعمالهم مصورين على جدران معبد آتون فى الكرنك حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية . وتتجلى فى مناظر أحجار معبد « بر آتون » بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال ، وأكثر ما يلاحظ فى هذه الأعمال الفنية الجديدة براعة الفنان فى التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه ، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة . كما استخدم الفنان زخارف طبيعية وأثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجرى على رمال الصحراء ، وأخرى ترقص مهللة لبزوغ الشمس ، وطيورا ملونة تطير فوق الأزهار (٣٢) .

وإذا ما تساعلنا عن مرتكز الثورة الفنية التى دعى إليها اخناتون واستلهمها فنانون عصره ١٨ . لكأننا الاجابة انه فى ظل تلك المدينة الفاضلة التى أسسها الملك الفيلسوف - وكان من دعائمه البعد عن التكلف ، والاقتراب من الشعب على أساس استيعاد أى وساطة بينه وبين شعبه - كان عليه فى ظل ذلك أن يبدأ باستيعاد الكهنة وكانوا دائما الوسيط بين الفرعون والشعب . وبعد هذا الاستيعاد ، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب ، كانت دعوته للفنانين - باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر فى القلوب - أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هى ، وأن يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبى بحرية مطلقة ويدون أى قيود ، وكان أن بدأ بنفسه ويالكشف عن حياته الخاصة

للجميع كما أوضحنا من قبل . ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتي لا تقل قيمة أعمالها في صدقها الفني وتعبيرها الحيوى عن الطبيعة ، ونزعتها الانسانية الواضحة عما أبدعه فنانون اليونان في ازهى عصورهم الفنية بعد ذلك .

ومن هنا اود التاكيد على اصالة هذا المنحى التجديدى فى الفن المصرى الذى يرجع الفضل فيه لاختناون وحده ، وان كان ثمة تجديدات سابقة فى عصر تحتمس الرابع حوالى عام ١٤١٥ ق م ، فانها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ما هو قديم ، وتلك كانت سمة التجديد الاختناونى الذى لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض (٣٣) ، وانما تآثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتي فجرها جميعا اختناون .

ولم تتوقف اصلاحات اختناون فى مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعارية والفنية فحسب ، بل امتدت الى اللغة والادب . فقد تحطمت القيود التي فرضتها نزعة التزمّت السابقة على الكتاب ، بفضل تلك الثورة الفكرية الاختناونية ، فشرع الشعراء فى قرض الشعر ونظم الاغاني وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبى . وكان لذلك ابلغ الأثر فى الاتجاه نحو نهضة أدبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موفور لم يكن ليتاح فى ظل لغة تقيد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تسامر الزمن حتى أصبحت تستغل على الناس الا قلة ضئيلة من الكهنة .

ويستطيع الباحث ان يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والأدبية اذا ما قارن مثلا بين ما تشهد به اغنيات الحب التي ازدان بها الادب المصرى فى اعقاب الاصلاح اللغوى وبين ما كان سائدا من قبل . حيث أصبحت كلمات الاغاني الغرامية تفيض رقة وعزوية بينما كانت من قبل



تتصف بالجدية والتزمت ، لقد أصبحت الأغاني تشع حبا فيه العفة والحنان وأكثرها حوار بين فتى وفتاه . ييث كلا منهما للآخر ما يعتل في نفسه من شوق ، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج ( ٣٤ ) .

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة اخناتون الفاضلة بما اكده فيها من اصلاحات شملت كل نواحي الحياة الدينية ودنيوية . ولست بحاجة بعد ذلك الى الاسهاب في بيان مدى تأثير فكر اخناتون الفلسفي والاجتماعي عامة والديني خاصة . فلقد برع في بيان ذلك كتاب كثيرون ، فهذا فرويد في كتابه « موسى والتوحيد - Moses and Monotheism » يؤكد التشابه القوي بين العقيدة اليهودية والعقيدة الاتونية الاخناتونية ، تلك المشابهة التي تتحول في كثير من الاحيان الى تماثل ( ٣٥ ) .

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد اخناتون والمزمور الرابع بعد المائة من مزامير داود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات من هذا المزمور ، ليتضح لنا - دون ادنى شك - مدى التشابه الصارخ بين النصين . ولنتأكد من ان تأثير اخناتون لم يتوقف رغم كل عوامل الهدم والدمار التي واجهتها تعاليمه ومدينته بعد وفاته على يد اتباع امون ، والتي شهد هو بنفسه جانباً منها في أواخر حياته حينما لم تنجح دعوته الى السلام والمسلم مع الأعداء في الحفاظ على أجزاء كثيرة من الامبراطورية فقدتها دون قتال ، وربما يكون ذلك لخيانة بعض حكامه وعدم إبلاغه بما كان يجري على الحدود ، وربما كان لأنه لم يستجيب للاستغاثات المتوالية التي أرسل بعضهم بها اليه ولم يقدر مدى خطورتها . ومن ثم ، فقد فقد اخناتون كثيراً من أجزاء الامبراطورية المصرية دونما قتال ( ٣٦ ) .

وعلى أي حال ، فان الاقرار بفشل اخناتون كملك ، لم يستطع الحفاظ على أجزاء من امبراطوريته ، ولم يستطع ان ينشر افكاره القتالية على نطاق واسع ، لا يجعلنا ذلك ننظر اليه كما ننظر اليه ورثته من الملوك المصريين وكهنة امون على ان فترة حكمه وشخصيته

وسلالته كانت شرا مستطيرا حتى ان مجرد ذكرهم كتابة كان امرا من اللزوم تحاشيه ، وعندما كانت تدعوهم الظروف الى ذكره يحل محل اسمه « مجرم أخت أتون هذا » ، وتحمل هذه الجملة بين معانيها في اللغة المصرية مفهوم الانحلال الخلقي وارتكاب الخطايا ، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عاما حتى كانت العاصمة التي بنيت من اجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضين قد أصبحت شبح مدينة وحطام منازل هجرها الأحياء بل والأموات ، ومن ثم فقد لاقى اخناتون نفس المصير الذي لاقاه بعده أوديب الملك بمئات السنين(٣٧) .

وفي اعتقادي ان هذا المصير الذي لقيه اخناتون كان مصيرا محتوما . فقد كان الصراع بينه وبين كهنة آمون واتباعه صراعا لا ينتهي الا بنهاية أحد الطرفين ، ولما كان كهنة آمون كثرة تغلغل نفوذها وسيطرتها الروحية عبر قرون عديدة ، فقد كان تأثيرهم نافذا وتدبيرهم محكما ضد اخناتون الذي كان السماحة والصفح والسلام ابرز سمات شخصيته المتواضعة .

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفاً بشكل عام لـ اخناتون ، فان كان تقييمه كملك فقد عرشه وتاكلت اطرافه امبراطوريته كان في غير صالحه ، فان تقييمه كأول ملك فيلسوف في تاريخ الفكر العالمي يكاد يغطي بل يمحو تلك الصورة السابقة تماما . فحيثما يذكر اخناتون يذكر معه على الفور انه كان تلك الشخصية العبقريّة الفذة التي استطاعت ببراعة عقلية ومنطق سديد ، واقتدار عملي على تغيير مسار تاريخ الديانة المصرية ، والمدنية المصرية ، الفن المصري ، والآداب المصرية . ومع ذلك وقبله استطاعت تغيير صورة الفكر المصري كافضل ما يكون التغيير نحو سمو تاليهه ، وآداب وفنون مصرية انسانية مزروجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون .

انه ذلك الملك الفيلسوف الذي كان أول من حقق في القرن الرابع عشر قبل الميلاد ، حلم كل الفلاسفة المثاليين في مدينة فاضلة يحكمها

الفلاسفة . لقد تحقق الحلم على يد اخناتون قبل ان يحاول تحقيقه  
الفيلسوف الصينى كونفشيوس فى القرن السادس قبل الميلاد ( ٢٧ ) ،  
وقبل أن يفكر فيه افلاطون فيلسوف اليونان الشهير فى القرن الرابع قبل  
الميلاد ، وقبل أن يصبح الفيلسوف امبراطورا على يد ماركوس  
اوريللوس الفيلسوف الرواقى الرومانى فى القرن الثانى الميلادى . وفى  
اطار كل ذلك ، فلتفخر مصر والى الأبد بان اخناتون هو اشهر ملوكها ،  
فقد حقق المجد الفكرى الذى لا يدانيه مجد ، ولا يعلو عليه اسجاز  
مما تحقق على غيره من الملوك الفراعنة .



## هوامش الفصل الأول

(١) انظر : عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، الجزء الأول ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٢م ، ص ٢١٣ - ٢٢٣ .

(٢) نفسه ، ص ٢٢٤ .

(٣) نفسه ، ص ٢٠٦ .

(٤) عبد العزيز صالح : الوجدانية في مصر القديمة ، مقال بمجلة « المجلة » ، القاهرة ، العدد ٣١ ، يوليو ١٩٥٩م ، ص ١٤ .

(٥) نفسه ، ص ١٥ .

(٦) برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، مكتبة مصر ، سلسلة الألف كتاب رقم ( ١٠٨ ) ، ص ٩٤ .

وكذلك : عبد العزيز صالح : نفس المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٧) برستيد : نفس المصدر ، ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٨) ارمان : حياة مصر القديمة ، ترجمة عبد المنعم ابو بكر ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، بدون تاريخ ، ص ١٣٢ .

(٩) فؤاد شبل : اخناتون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م ، ص ٥٩ .

(١٠) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(١١) توملين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص ٧٣ .

(١٢) الجملة الاصلية هي « ذلك الذي يعيش في الحقيقة » ، وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة اكثر رمانا في روايته التي روى فيها قصة اخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التي عاصرتة واسماها « العائش في الحقيقة » ( انظر : العائش في الحقيقة لنجيب محفوظ ، دار مصر للطباعة ، ١٩٨٥م ) .

- (١٣) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٣٩ .
- (١٤) اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة في كتاب برستيد ،  
فجر الضمير ، الترجمة العربية ، ص ٣٠٩ .
- (١٥) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، ص ١٤٢ .
- (١٦) فؤاد شبل : نفس المرجع ، ص ٦٦ - ٧٧ .
- (١٧) برستيد ، نفس المرجع ، ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .
- (١٨) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٠ .
- (١٩) برستيد ، نفسه ، ص ٣٠٩ .
- (٢٠) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١ .
- (٢١) برستيد : نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .
- (٢٢) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١ .
- (٢٣) برستيد : نفسه ، ص ٣٠٨ .
- (٢٤) مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند افلاطون ، بيروت ،  
دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م ، ص ٣٥٩ .
- وأنظر :

« The Dialogues of Plato » , Translated To english by :

B. Jowett Ox Fard at the Clardon press, 5 Voames

(٢٥) أنظر :

Aristotae ; Metaphyic Transaated by W - D.Ross, in  
« Great Books of the western western world » , Part 8, voa I, B,  
XII.

- (٢٦) فؤاد شبل : أخناتون ، ص ٧٩ - ٨٠ .
- (٢٧) عبد العزيز صالح : الوجدانية في مصر القديمة ، ص ٢٠ .
- (٢٨) فلندرز بترى : الحياة الاجتماعية في مصر القديمة ، ترجمة  
حسن جوهر وعبد المنعم عبد الحليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،  
١٩٧٥م ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

وانظر ايضا : الرسوم التخطيطية والصور التى نشرها آلن شورت  
فى كتابه : الحياة اليومية فى مصر القديمة ، ترجمة نجيب ميخائيل ،  
مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٦م ، قاعة العرض فى قصر اخناتون بتل  
العمارنة ص ٢٧ ، رسم تخطيطى لمنزل الوزير نخت بها ص ٦٢ ،  
مقطع لأحد المنازل الخاصة بها ص ٦٣ .

(٢٩) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٤ .

(٣٠) هذا ما يؤكد أحد الدارسين الغربيين وهو هنرى توماس  
فى كتابه : اعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ، ترجمة مئزى امين ، القاهرة ،  
دار النهضة العربية ، ١٩٦٤م ، ص ١٤ .

وانظر ايضا : مصطفى النشار ، نفس المرجع السابق ، ص ١٥ - ١٦

(٣١) فؤاد شبل ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .

(٣٢) نفسه ، ص ٧٨ - ٧٩ .

وانظر ايضا : توملين ، فلامسة الشرق ، ص ٧٤ ، ص ٧٧ - ٧٨ .

وكذلك : ما كتبه عبد العزيز صالح عن مراحل الثورة الفنية  
ومظاهرها فى تل الخمارنة فى مقاله عن الفن المصرى القديم فى كتاب :  
تاريخ الحضارة المصرية ، المجلد الاول ، تأليف نخبة من العلماء ،  
مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٣٥٣ ومابعدها .

(٣٣) انظر :

Frankfort ( ed. ) : The moral Painting of El

Amarneh , London, 1929, pp. 1 — 30.

(٣٤) انظر ما كتبه احمد فخرى عن اغانى الغزل فى عصر الدولة  
الحديثة فى مقاله عن : « الادب المصرى القديم » فى كتاب : تاريخ الحضارة  
المصرية ، ص ٤٢٥ - ٤٢٧ .

(٣٥) انظر : تلخيص نتائج هذا البحث لفرويد فى كتاب فؤاد

شبل : اخناتون ، ص ٩٣ ومابعدها .

(٣٦) انظر : مظاهر هذا التدهور والستوط في : برستيد :  
فجر الضمير ، ص ٣٢٧ وما بعدها . وايضا في : جون ويلسون : الحضارة  
المصرية ، ترجمة احمد فخرى ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ،  
ص ٣٧٢ وما بعدها .

(٣٧) انظر : تلك المقارنة في : ايمانويل فليكنزكي : اوديب  
واخناتون ، ترجمة فارون فريد ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ،  
بدون تاريخ ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٣٨) انظر : مصطفى النشار : اخلاق كونفوشيوس ، مجلة  
« القاهرة » التى تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ،  
العددان ٤٤ ، ٤٧ ، ديسمبر ١٩٨٥م .

\* \* \*

## الفصل الثانى

كونفشيوس ..

و « لخلق الوسط »

( ١ )

كلما قرأت لأحد فلاسفة الشرق القديم مذهبه الأخلاقى ازدادت اقتناعا بأن الشرقى القديم قد اكتمل نضجه الأخلاقى ، ولم يمتد القرن الخامس قبل الميلاد حتى استطاع فلاسفته التعبير عن مذاهب أخلاقية ناضجة مكتملة البناء المنطقى من ناحية ، واضحة فى الاعتبار كل نوازع النفس البشرية من ناحية أخرى . قالقارء لآراء بتاج حتب أو اخناتون من مصر القديمة ، أو كونفشيوس ولاؤتسى من الصين ، أو بوذا وأقرانه من الهنود ، أو زرادشت من إيران القديمة ، يندهش ويعجب أشد العجب من اننا فى الشرق نعتبر أن النموذج الأخلاقى الغربى الذى بدأت صياغته منهذ سقراط وافلاطون فى نهاية القرن الخامس والرابع قبل الميلاد ، هو النموذج الأمثل !! ، فى حين أن النموذج الغربى لم يكتمل نضجه بعد ، فما يزال فلاسفة الغرب يحاولون سد ثغراته ، فى الوقت الذى يعانى فيه الإنسان الغربى من الاضطراب الأخلاقى والانحراف السلوكى .

ولقد كان كونفشيوس ( ٥٥١ - ٤٧٩ ق م ) فيلسوف الصين الأعظم ، من أهم المفكرين الشرقيين الذين اكتمل لديهم البناء الأخلاقى وبلغ أوجه ، ولم يكن البناء النظرى عنده منفصلا عن التجربة الحية التى عاشها وسط شعبه متأثرا بهم ومؤثرا فيهم حتى تحول مذهبه الفلسفى الى دين مقدس لدى غالبية الصينيين حتى اليوم . فلقد كان من طابع الكونفوشية طوال تاريخ الصين أن تتغلغل وتسيطر تعاليمها المسامية على أى دين أو فكر غازى يده من البوذية قديما حتى الشيوعية حديثا .



ولد كونج فوترو K' ung Fu - 'Tzu الذى عرف بكونفشيوس Confucius منذ أواخر القرن السادس عشر ، حينما بدأت أوروبا تعرفه عن طريق الترجمة اللاتينية لبعض مؤلفاته ، ولد فى مدينة تسو tsou وهى تابعة لأحدى مديريات ولاية Lu فى حوالى ٥٥١ قبل الميلاد . ويمكن الحديث عن حياته الفكرية من خلال النظر فى تطورها عبر مراحل ثلاث لا . الطور الأول منها هو طور النشأة والتعلم ، وهو يبدأ من مولده وينتهى فى حوالى عام ٥٢٣ ق.م . فقد ولد لأبوين ينتسبان الى اسرة عريقة كانت

تحكم ولاية سونج Sung إحدى ولايات الصين فى ذلك الوقت ، فقد كان جده الثالث عشر حاكما لتلك الولاية . وكانت ولادة كونج ثمرة لزواج غير شرعى خارج عن التقاليد المرعية آنذاك ، ولقد توفى والده بعد ولادته مباشرة ، ولم يكن للطفل من تسلية الا تقديم القرابين المقدسة وحضور الحفلات الدينية حتى توفيت والدته وهو لا يزال صبيا ، فتعهده بالتربية أحد الأمراء نظرا لفقر أسرته رغم عراقة أصلها ، وكانت أول مهنة قام بها هى رعاية الماشية والأغنام ، وكان مخلصا فى عمله فزادت الثروة الحيوانية للأمير ، فرقى بعد ذلك مشرقا على الحداثق والأشغال العمومية ولكنه لم يتمتع بهذا المنصب كثيرا ، فقد ترك وطنه ليعمل فى ظروف صعبة فى بعض الولايات الأخرى ، وكان لثناء كل ذلك يحاول تعليم نفسه ، درس كتب السابقين فى التاريخ والتغيرات التى تطرأ على الأرض ومن عليها ، كما درس الموسيقى .

وهو المعروف بكتاب يكنج yiking أو « التغيرات » ، فلفد استمر سنين عديدة يدرسه ، ويلغ من اعجابه به أن قال « اعطنى سنين قليلة أكثر لأدرس هذا الكتاب وأنا أستطيع إذن أن أكون عالما فيلسوفا ، خبيرا بحوادث التغيرات فى الطبائع الانسانية » كما درس كذلك فروع المعرفة السنة التى كانت مائدة فى عصره وهى : الطقوس او الرسم والموسيقى والرماية وقيادة العربات والقراءة ، وأخيرا الرياضة او الحساب .

وَمَا نَ بَنُغِ الْفَائِئَةِ وَالْعَشْرِينَ مِنَ الْعَمَرِ حَتَّى انْشَأَ فِي لَوِ Iao مَسْقَط  
رُسْمَ مَدْرَسَةِ تَعْلِيمِ الشَّبَابِ مِنْ ذَوَى الْمَوَاهِبِ الْخَاصَّةِ لِصُورِ الْفَلَسَفَةِ  
الْمُخْتَلَعَةِ وَالسِّيَاسِيَةِ ، وَقَدْ كَانَ يَرْفُضُ قَبُولَ مَنْ لَيْسَ لَدَيْهِمْ مِلًّا مُشْبِعًا  
نَحْوَ هَذِهِ الْإِدْرَسَاتِ . وَلَقَدْ بَلَغَ مِنْ تَخْرُجُوا مِنْ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ ثَلَاثَةُ آلَافٍ  
سَمِيًّا مِنْ بَيْنِهِمْ حَوَالِي الثَّمَانِينَ كَانَ يَعْتَزُّ بِهِمْ وَيَعْتَبِرُ « أَنَّهُمْ مِنْ ذَوَى  
مَوَاهِبِ نَعْطِيَةِ وَالْعَقْلِيَّاتِ الْجَيَّارَةِ » . وَعَاوَدَ كُونْفُشْيُوسُ الْحَنِينَ نَحْوَ  
السَّنَةِ ، فَتَوَسَّلَ لَهُ أَحَدُ تَلَامِيذِهِ عِنْدَ الْأَمِيرِ كَيْ يَمْنَحَهُ عَرِيَّةً يَسَافِرُ بِهَا  
نَحْوَ مَدِينَةِ شُو عَاصِمَةِ الْإِمْبِرَاطُورِيَّةِ وَمَقَرِ الْإِمْبِرَاطُورِ . وَلَقَدْ أَفَادَ مِنْ هَذِهِ  
تَرْيَاةً حَيْثُ دَرَسَ طُقُوسَ الدِّيَانَاتِ الْقَدِيمَةِ ، كَمَا تَعْرِفُ عَلَى الْفِيلَسُوفِ  
لَسِيخْ لَوْتْسِي Iao Tse أَشْهَرَ فَلَاسِفَةِ الصِّينِ الْقَدَامَى وَصَاحِبِ كِتَابِ  
« عَنِ الْمَضْرِيْقِ وَالْفَضِيلَةِ » وَتَلَقَّى تَعَالِيمَهُ عَنْهُ مِيَّامَرَةَ .

أَمَّا الطُّورُ الثَّانِي مِنْ أَطْوَارِ حَيَاتِهِ الْفِكْرِيَّةِ ، وَالَّذِي أَمْتَدَّ مِنْ عَامِ  
٥٢٢ حَتَّى ٤٩٦ ق.م ، فَهُوَ طُورُ الْإِزْدِهَارِ أَوْ الْعَصْرِ الذَّهَبِيِّ لَكُونْفُشْيُوسِ ،  
٥٢٢ حَتَّى ٤٩٦ ق.م ، فَهُوَ طُورُ الْإِزْدِهَارِ أَوْ الْعَصْرِ الذَّهَبِيِّ لَكُونْفُشْيُوسِ ،  
بِالْتَّحَدُّسِ فِي مَدْرَسَةِ الْإِلَى جَانِبِ عَمَلِهِ كَمُسْتَشَارٍ لِلْأُمَرَاءِ وَالْوَلَاةِ الَّذِي كَانُوا  
يَضْبُتُونَ نَصِيحَتَهُ فِي مَشْكَلاتِهِمُ السِّيَاسِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ ، فَقَدْ كَانُوا يَسْتَفْتُونَهُ -  
بِعَتَبَارَةِ حَكِيمٍ وَدَارِسٍ - عَنْ أَسْبَابِ الْهَزَائِمِ وَالْإِئْتِصَارَاتِ ، وَعَنْ صِفَاتِ  
حُكَّامِ الْإِمْلَاحِ . وَلَقَدْ بَدَأَ تَقْلِدَ الْمُنَاصِبِ الْعُلْيَا فِي وِلَايَتِهِ بِمَنْصَبِ قَاضٍ  
وَحَاكِمِ مَدِينَةِ Chungtu ، وَلَقَدْ أَصْبَحَتْ تِلْكَ الْمَدِينَةُ بَعْدَ مَرُورِ عَامٍ  
وَاحِدٍ مَدِينَةً مِثَالِيَّةً بِالنِّسْبَةِ لِمَا جَاوَرَهَا مِنْ مَدَنٍ ، حَيْثُ حَاوَلَ حَاكِمُهَا  
الْفِيلَسُوفُ أَنْ يَطْبُقَ فِيهَا نِظَامَهُ الْمِثَالِيَّ . وَلِذَلِكَ رَفَى إِلَى مَنَصَبِ الْوَزِيرِ  
فِي الْوِلَايَةِ ، فَعَمِلَ فِي الْبَدَايَةِ وَزِيرًا لِلْعَمَلِ وَالْإِسْتِقَالِ الْعَامَةِ ، ثُمَّ أَصْبَحَ  
« الْوَزِيرَ الْكَبِيرَ » لِلْعَدَلِ . وَبَلَغَ مِنْ قُوَّةِ وِلَايَةِ لَوِ Iao فِي تِلْكَ الْإِثْنَاءِ  
أَنْ بَدَأَتْ الْوِلَايَاتُ الْآخَرَى تَخْطُبُ وَدَهَا وَتَحَاوُلُ الْإِتِّحَادَ مَعَهَا خَوْفًا مِنْ  
قُوَّتِهَا وَمِنْ دَهْأِ سَاسَتِهَا ، وَلَقَدْ بَثَّ كُونْفُشْيُوسُ أَفْكَارَهُ السِّيَاسِيَّةَ الْمِثَالِيَّةَ  
لِحَاكِمِ الْوِلَايَةِ ، فَقَرَّرَ الْآخِرُ نَزْعَ سِلَاحِ الْإِفْرَادِ وَذَلِكَ حَرَمًا عَلَى سِيَادَةِ

السلام فى الولاية ، كما قرر ان المدينة المثلثى التى يتولى نبيل حزمها يجب الا يزيد طولها عن ثلاثة آلاف قدم ، ومن ثم بدأ تدمير المدن الجبرى التى تزيه عن ذلك مما لى الى حدوث شغب ومعارك استمرت فترة ، لكن كونفشيوس استطاع اعاده الأمن والنظام الى الولاية . وفى عام ٤٩٦ كللت جهوده بأن رقى الى رئيس وزراء الولاية . ويدا رئاسته للوزراء بان قام باعدام بعض الوزراء ورجال السياسة السابقين الذين كانوا سبب الشغب واثارة المتاعب فى المدن التابعة للولاية . ولم تمض شهور حتى أصبحت ولاية لو Lu نموذجاً مثاليا حيث اختفى منها اللصوص وتوخت الجميع الامانة فى العمل ، كما زادت حركة السياحة الخارجية وتوافد الناس من مختلف أنحاء الصين الى هذه الولاية واصبحوا يقيمون فيها

مما اقلق حكام الولايات المجاورة فخافوا من ان تغزوهم ولاية لو Lu فبدأوا يحيكون المؤامرات ضدها ، وكان أهم تلك المؤامرات ان ارسلوا الى حاكم الولاية هدية من ثمانين فتاة ومائتين وعشرين حصانا وأقاموا حفلات الرقص التى شغلت الحاكم ووزرائه عن تصريف شئون الولاية . وحاول كونفشيوس تنبيه الحاكم الى المؤامرة دون فائدة ، فاضطر الى 'لرحيل وترك ولايته ضاريا عرض الحائط بمنصبه الكبير ، لكنه قد اثبت الى ذلك الحد ان بوسع الفيلسوف ان صار حاكما ان يصلح الحال وان تصبح ولايته محط الانتظار وقبله يقصدها الناس ، فقد نجح فى تحقيق مقولة فيلسوف أثينا الكبير افلاطون عن الحاكم الفيلسوف الذى اتى بعده بقرن ونصف تقريبا .

وعلى أى حال ، فمنذ ان غادر كونفشيوس ولاية لو Lu ، بدأ الطور الثالث من أطوار حياته ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث قضى ما تبقى من حياته متنقلا بين الولايات الصينية داعيا لوحدها واصلاح ما فسد من امورها ، فقد رحل الى ولاية واى Wei ، فعينه حاكمها واعطاه نفس المرتب الذى كان يتقاضاه فى لو Lu ، ولكن خصومه اثاروا ضده ما جعله يرحل الى ولاية تشن Ch'en حيث استقر ثلاث سنوات رحل بعدها

عائدا مرة أخرى الى ولاية واى طامعا فى العودة الى الحكم مرة أخرى ولكن واليها لم يمكنه من ذلك رغم سروره بمقدمه ، فغادرها الى الولايات المجاورة واحدة بعد الأخرى دون أن يمتقر فى احداها حيث استشعر أن عليه مهمة مقدسة فى الدعوة الى وحدة الصّين وإصلاح الأخلاق فى كافة ولاياتها . وظل على هذا الحال من التنقل والترحال الى أن مات فى لو Lu مسقط رأسه فى عام ٤٧٩ ق.م . ويحكى تلاميذه انه قد استشعر الموت قبل حدوثه بأسبوع حيث لنشد قبيل وفاته « أه .. ان الجبل ينهار والعمود يسقط الى اسفل .. والفيلسوف سيذهب .. » .

ومن النظر فى حياة كونفشيوس نتيبن مدى تأثيره الشديد فى معاصريه ، وكيف ان حياته لم تكن حياة العزلة كحياة معظم الفلاسفة المثاليين ، بل هى حياة المشارك فى اصلاح لحوال بلده الكبرى الصين باصلاح الحال فى العديد من ولاياتها ، ويدعوته الدائمة الى اتحاد تلك الولايات . ولم يكن غريبا اذن ان يظل تلاميذه – الذين عرفوا له قدره ومدى سمو مبادئه – فى حداد لمدة ثلاث سنوات تفرقوا بعدها ليكونوا الما لفقدهم استاذهم . لكن احدهم ويدعى Tsekung بنى كوخا واقام به ست سنوات بجوار قبر استاذه ، فانقل الى نفس المكان حوالى مائة اسرة من أسر اقاربه من تلاميذ كونفشيوس ومن اهالى لو Lu ، فنشأ عن ذلك قرية كونج ( وهو اسم عائلة كونفشيوس ) ، التى اصبحت فيما بعد مكانا يتجمع فيه اتباع المذهب الكونفوشى ليعقدوا الندوات العلمية حول مذهب استاذهم الى اليوم ، حيث تحول المذهب الكونفوشى شيئا فشيئا الى دين مقدس ، واصبح كونفشيوس يعبد عبادة فى عهد الامبراطور الأول لاسرة هان Han منذ حوالى ٢٠٦ ق.م .

ولقد ترك كونفشيوس العديد من المؤلفات الفلسفية التى كان أهمها : « المنتخبات – Analects » ، و « التغيرات – yiking » و « الطقوس – Liiki » ، وبعض الكتب التاريخية التى عكست اهتمامه الشديد بتاريخ الصين ، اذ كان يعتبر « أن شروطا ثلاثة لازمة لحكم العالم : الاخلاق ،

ووجود السلطة ، وحب التاريخ أو الميل الى الدراسات التاريخية ، وان لم يتوفر احد هذه الشروط فان اى نظام حكم سيفشل مهما كان الحاكم ممتازا » .

ونحن سنركز فى هذه العجالة على اهم هذه الشروط وهى « الأخلاق » ، وتبدأ فلسفة كونفشيوس الاخلاقية بتحليل لجوهر الطبيعة البشرية يلخصه فيلسوفنا بقوله « ان الناس يولدون ، سواسية خيرون بطبيعتهم ، ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق ما يكتسبون من عادات » . [ كتاب الطقوس ، فصل ٣٢ - وهذه الفقرة وما سيليهما من فقرات نقلا عن ترجمة د. حسن سعيان ، بنفس المرجع السابق ] . ويزيدنا توضيحا بقوله كذلك « ان الطبيعة البشرية مستقيمة فاذا افتقد الانسان هذه الاستقامة اثناء حياته افتقد معها السعادة » . [ كتاب المنتخبات ، ف ٦ ] . ومؤدى ذلك ان كونفشيوس كفيلسوفى اليونان الشهيرين سقراط وافلاطون يؤمن بخيرية الطبيعة البشرية ، وان الانسان يولد خيرا ، ولكنه يختلف معهما فى ان تلك الخيرية الفطرية قد تتأثر بما يكتسبه الانسان من عادات وتقاليده مجتمعه ، فان استطاع استفتاء طبيعته الخيرة تلك وحافظ على نقائها فسيظل خيرا وسعيدا الى نهاية حياته . وان غلبته العادات السيئة التى ابتدعها البشر فسوف يفقد الاستقامة ومن ثم يفقد السعادة . ولنلاحظ هنا ذلك التوحيد بين الخيرية والسعادة عند كونفشيوس ، فالخير سعيد ، وحياة السعادة هى حياة الفضيلة والاستقامة . وهذا مبدا سعى كل فلاسفة اليونان الى ترسيخه كل بطريقته ، وعلى حسب منطق فلسفته . وهذا التوحيد بين السعادة وحياة الفضيلة مبدا جدير بان ننامله ونعيش وفقا له : فحياة الفضيلة هى الحياة السعيدة حقا !! . لكن كيف الطريق الى تلك الحياة ؟؟

يجبينا كونفشيوس . ان كل الناس لا يستطيعون - اذا رجعوا الى نفوسهم - ان يفرقوا بين القواعد الاجبارية التى لا تتغير ، والقواعد غير

«الاجبارية» ، ومن ثم فليس كل فرد بمستطيع ان يفرق هى داخل نفسه بين قواعد الخير او السلوك السليم وقواعد الشر او السلوك المنحرف . فالأفراد الذين يجمعون انفسهم بالعلم والمعرفة ، والحكماء الذين يتعودون الرجوع الى نفوسهم . او ضمائرهم لتمييز الافعال الخيرة من الشريرة ، يستطيعون بكل سهولة الوصول الى القانون الاخلاقى . اما الجهلاء والذين لا يستشيرون ضمائرهم فهم ابعد ما يكون عن معرفة طريق الاخلاق القويمة » [ نقلا عن د . حسن سفعان ، ص ٣٩ ] . وعلى ذلك فكونفشيوس يرى ان الوحيد الذى يستطيع ادراك ان الحياة السعيدة هى فى ممارسة حياة الفضيلة هو الحكيم او العارف الذى يستطيع استبطان نفسه واستخراج القانون الاخلاقى من استفتاء ذاته ، ويتجه الى سلوك طريق الفضيلة من تلقاء نفسه مبتعدا عن طريق الرذيلة والشر .

ويعجب المرء من التشابه الكبير بين هذا الراى لكونفشيوس وبين راى سقراط القائل « بان الفضيلة علم والرذيلة جهل » بمعنى ان الانسان عند سقراط - كما هو عند كونفشيوس تماما - لا يفعل الشر الا عن جهل ، ولكنه لو استبطن نفسه واستنطق ضميره لأرشده الى طريق الخير ، واذا ما عرفه اتجه اليه بشكل طبيعى . واذا سالنا الفيلسوفين عن مصدر ايمانهما بهذا الراى الأخير ؟! لاجابنا كونفشيوس بان الأساس فى ذلك ان مصدر القاعدة الاخلاقية هو الله او السماء فهو الذى شرعها ونظمها ، وهو قد بثها فى نفوس البشر وهى لا تنفصل عنا ، فضلا عن ان الله قد منحنا ايضا طبيعتنا العقلية التى تجعل منا احياء ومفكرين ، والقاعدة الاخلاقية ليست شيئا آخر سوى ما يوجه عملنا ويتفق فى نفس الوقت مع طبيعتنا العقلية تلك . وللاجابنا سقراط بنفس الطريقة مؤكدا ان الفضيلة المخروسة فى نفوسنا مصدرها الهى وهو يدلل على ذلك بان الكثير من القواعد الاخلاقية متفق عليها بين جميع البشر ومنصوص عليها فى دساتيرهم المدنية مثل «احترام والدين» و «عدم الزواج من المحارم» و «ضرورة احترام الالهة» . وهكذا اتفق سقراط مع كونفشيوس فى ان الفضيلة

المغروسة فينا أصلها الهى ، ولكن على حين يظل سفراط مؤمنا باننا انما نسير وفق ارادتنا الانسانية الملهمة بهذه المنة الالهية ، نجد ان كونفشيوس لا يحدثنا عن الالهام الالهى ، بل هو يعتقد ان الانسان بما يمتلكه من عقل يستطيع ان يصل الى جوهر القانون الأخلاقى وحده بمجرد اعمال العقل واستفتاء النفس .

وهنا يجدر ان نتساءل عن جوهر هذا القانون الاخلاقى ؟؟

## ( ٢ )

ان القانون الأخلاقى عند كونفشيوس يكمن فى ادراك الوسط بين الافراد والتفريط ، ذلك ان تحليله للطبيعة البشرية انتهى به الى انها تقوم على عنصرين هما : الذات الانسانية المحضة وهى ما يسميه الذات المركزية او الموجود الأخلاقى ، وهذه الذات هى اساس الوجود الانسانى ويسمىها كونفشيوس الوسط ، ولنلاحظ انه يوجد هنا بين ماهية الانسان وبين اخلاقيته وخيريته ، فجوهر الانسان لديه اذن انه كائن أخلاقى ، فكان الانسان لو لم يعيش وفقا للفضيلة الكامنة فيه لخرج عن اطار الانسانية الحقة . اما العنصر الثانى ، فهو الانفعالات التى تستيقظ فى الطبيعة الانسانية كانهزال الغضب ، او التهور ، او الخوف . الخ .

[ نفسه ، ص ٤٠ ] .

والرجل الفاضل هو الذى يسير وفقا لطبيعته ، فان تيقظت لديه تلك الانفعالات ارتقى بها وكيف نفسه وفق الظروف واستطاع ان يدرك الطريق الوسط ويلزمه فى تصرفاته بلا افراط او تفريط ، فالرجل الفاضل اذن هو ذلك الذى يقف الموقف الوسط بين ذاته المركزية وبين انفعالاته ، وهذا هو القانون الأخلاقى الأمثل عند كونفشيوس . والفرد الذى يتصرف تصرفا أخلاقيا هو الذى يستطيع تحديد القانون الأخلاقى بالضبط ، فلا يعلو عليه فيخرج عن دائرة البشر ، ولا يتصرف تصرفات دون المستوى ، فيصبح فى كلتا الحالتين لا أخلاقيا بالمعنى الكونفوشى . ولعل كونفشيوس

قد ادرك غموض هذه النقطة على الافهام حيث يقول : « . . اننى اعرف لماذا لا يفهم كثيرون من الناس القانون الاخلاقى ، فالافراد ذوو الطباع السامية يعيشون فى مستوى اخلاقى يعلو القانون الاخلاقى ، اى اعلى من ذاتهم الاخلاقية العادية . والافراد ذوو الاخلاق المنحطة يعيشون فى مستوى يقل عن المستوى العادى للقانون الاخلاقى » [ الانسجام المركزى ، ف ٢ ] .

ولعل المقارنة هنا بين كونفوشيوس وارسطو - فيلسوف اليونان الأشهر فى القرن الرابع قبل الميلاد - قد تكون مفيدة فى توضيح ما غمض من نظرية الاول وبيان مدى التشابه الشديد بينه وبين الثانى ، فالأخير صاحب نظرية الحد الوسط ، فالفضيلة عنده هى الحد الوسط بين طرفين كلاهما مردوول ، فالشجاعة عنده مثلا فضيلة تمثل الحد الوسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم فضيلة وسط بين الاسراف والبخل . . الخ [ انظر : رسطو ، الاخلاق الى نيقوماخوس ، الترجمة العربية لاحمد لطفى السيد ، الكتاب ثنائى ، ١٥ - ٩٥ ] .

وهذه النظرية تعتمد على تحليل ارسطو هو الآخر للطبيعة البشرية التى رأى انها تقوم على عنصرين ، احدهما الجزء العاقل والآخر الجزء غير العاقل ، اما الجزء العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى كونفوشيوس بالذات المركزية او الذات الانسانية المحضة ، اما الجزء غير العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى الاول بالانفعالات . وضبط النفس او السلوك الفاضل لدى ارسطو ويكمن فى تحكم الجانب العاقل من الانسان فى الجانب غير العاقل ( او الجانب الشهوانى ) . وهذا التحكم يتم على اساس ادراك الانسان ادراكا عقليا محضا وبارادة حرة الحد الاوسط بين الطرفين المردولين ، ثم سلوك هذا الطريق الفاضل . فالنظريتان اذن متشابهتان تماما اذا استبعدنا اختلاف الاصطلاحات المعبرة عن كليهما لدى الفيلسوفين . الا ان فرقا يبقى بينهما هو ان ارسطو زاد على كونفوشيوس بما اسماه الفضيلة النظرية او فضيلة التأمل النظرى وهى تلك الفضيلة التى يمارسها



الانسان بما لديه من عقل نظرى بحث يستطيع التأمل المحض ، فيكون التأمل غاية فى ذاته ، وهو لذلك اسمى الفضائل ، حيث يمارسه الانسان دون حاجة للمجتمع او الناس ، فعلى حين لا يكون الشجاع شجاعا الا وسط مجتمعه ، ولا الكريم كريما الا بين الناس ، يمكن للفيلسوف ان يمارس فضيلة التأمل دون حاجة للناس ، فهو يحقق بها استقلاله . كما انه يعتبرها اسمى الفضائل لسمو موضوعها اذ ان اسمى موضوع يمكن للانسان ان يتأمله هو الاله ، كما انها تحقق اكبر قدر من المساعدة اذ ان لذة التأمل - كما يرى ارسطو - لا يتمخض عنها أى ألم ، على حين ان ممارسة الفضائل الاخلاقية الأخرى قد يختلط ممارستها ببعض الآلام . فالمحارب الشجاع لا يظل منتصرا دائما ، بل انه ولا شك ينتصر ويهزم . كما ان لذة النصر كثيرا ما يقلل منها القلق والاضطراب الذى يعاينه البطل . . وهكذا سار ارسطو مع منطق مذهب الفيلسوف الى النهاية فقدم هذه الفضيلة المثالية ، فضيلة التأمل ، فضيلة الفيلسوف بما هو فيلسوف ، فاستنتج من ذلك ان الفلسفة - بما انها علم التأمل - هى اسمى العلوم ، وأن الفيلسوف - بما انه القادر وحده على التأمل المحض - هو افضل الناس . ونسى انه حينما انتهى اى هذه النتائج - رغم انها لصالح مذهب الفيلسوف - قد قلل من شأن نظرية الفضيلة كحد وسط بين رذيلتين ، كما انه بتفضيله لفضيلة التأمل قد غاب عنه التساؤل التالى : ماذا لو ان كل الناس تحولوا الى مذهب ارسطو واعتنقوا رايه عن الفضيلة النظرية ؟؟

ان النتيجة الخطيرة المترتبة على ذلك التساؤل توضح لنا الى اى حد كان كونفوشيوس اكثر توفيقا من ارسطو حينما توقف عند تحليل تلك الاخلاق العملية ، فالانسان عنده كائن اجتماعي ينبغي ان يشارك فى بناء مجتمعه - وهكذا كان هو نفسه - متحليا بالأخلاق السامية دون مغالاة ، حيث اعتبر كونفوشيوس كما رايينا ان من الافراط ان يقال الانسان فيعيش فى مستوى اعلى ، يعلو على القانون الأخلاقى ، اى مستوى يعلو على ذلك الوسط الذهبي كما حدده . ولعل ذلك يقودنا الى التساؤل عن شخصية الحكيم الكونفوشى وصفاته ؟!

ان كونفوشيوس يرى « أن الكونفوشى كشخص يمتلك جواهر فى يد. نعى يوزعها على الناس ، فهو يجمل نفسه بالعلم ليلا ونهارا ليكون قنبرا على نصح كل من يطلب النصيحة وهو يحاول دائما اكمال نفسه ، ويتقدس الامانة .. ويفضل الموت على الذلة او المسكنة .. وحياته بسيطة وعزيمت الجشع والترف .. والكونفوشى يعيش مع المحدثين ولكنه يدرس التراث القديم .. وهو قد يعيش فى خطر واضطراب ولكن روحه تظل فى امن واطمئنان ، على انه برغم ما يحيط به من اخطار لا ينسى اخوته فى الانسانية الذين يقاسون الآلام .. وذلك هو شعوره بالمسئولية الاجتماعية .. وهو فى سلوكه يضع المعيشة فى سلام والانسجام مع الآخرين فرق أى اعتبار .. وهو يعجب بمن هم اذكى منه بدون ان يحقد عليهم .. » ( كتاب الطقوس ، ف ٤١ ) .

وهنا كذلك يبدو الشبه القوي بين شخصية الحكيم الكونفوشى وشخصية الحكيم الرواقى التى رسم معالمها فلاسفة الرواقية عبر أجيالهم الثلاثة منذ زينون الرواقى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى ماركوس أورينيوس المتوفى عام ١٨٠ بعد الميلاد مروراً بسينكا وابكتيتوس وهما من أكثر الرواقيين اهتماماً برسم معالم هذه الشخصية المثالية للحكيم الرواقي الذى يتواءم حبه للانسانية مع احترامه الشديد لنفسه ، وهو لا يعيا بالموت ان كان فى ذلك قدره المحتوم ، ودون أن يسبب له ذلك اذى ألم . ويعبر سينكا عن ذلك بوضوح فى مسرحيته « هرقل فوق جبل أويتا » فى قوله : « فمن واجه النازلات بعقل سوى سلب الشرور قواها وثقلها » . ( الترجمة العربية لأحمد عثمان ، سلسلة المسرح العالمى بالكويت ؛ ١٩٨١ م ، ص ١٣٠ ) . وفى قوله كذلك على لسان هرقل : « لا يا أسمى حتى ولو وقعت فوق راسى هذه السماء نفسها او اشتعلت فوق كتفى عربة فوبوس النارية فانصرخة بكاء مشينة لن تتحكم فى عقل هرقل . حتى لو أن ألفاً من الحيوانات المفترسة مزقتنى اربا اربا دفعة واحدة » . ( نفسه ، ص ١٨٥ ) .

وهكذا فان النظر فى اقوال كونفوشيوس وسينكا يبين ان ملامح الحكيم الرواقى وثيقة الصلة بصفات الحكيم الكونفوشى وتديدة الشبه بها . ولعل ذلك يرجع الى ان معظم فلاسفة الرواقية كانوا من اصل ثرقى وعلى الأخص زعيمهم زينون الذى كان من اصل فينيقى . ولعل التحليل الكونفوشى لصفات الحكيم تتفوق على التحليل الرواقى احيانا ، فعلى حين توقف الرواقيون عند اقناع الانسان بان يرضى بما قسم له القدر ران ينبذ المساديات ويتحكم فى انفعالاته ويعيش وفقا لطبيعته العاقلة ، نجد ان كونفوشيوس يرى « ان الرامى يمكن ان يقارن بالحكيم فى بعض المواضع ، فاذا لخطا الهدف الذى كان يريد اصابته فليفكر فى نفسه وليبحث فيها عن اسباب الاخفاق » ( الانسجام المركزى ، ف ١٤ ) .

وهذا يعنى ان كونفوشيوس لا يرضى بالاستسلام التام للقدر ، اذ يجب ان يتلمى الانسان بالشجاعة فى مواجهة الأحداث ، وان ينحمل نتيجة افعاله آملا فى مستقبل افضل ، فهو - كما يشير كونفوشيوس فى عباراته السابقة - ان اخفق فى تحقيق احد اهدافه لا يجب ان يندب حظه او يركن الى ان قدره كان هكذا ، او ان قدره هو السبب فى فشله ، بل عليه ان يبحث فى نفسه عن اسباب فشله ذلك ، وهو واجدها بالضرورة فيها ، فربما يكون السبب فى ذلك الفشل انه لم يقدر مواهبه وقدراته ولم يصرف فى حدودها ، وربما يكون السبب انه اساء استخدام الوسائل فى الوصول الى ذلك الهدف . الخ . » فالرجل القاضل يكيف نفسه وفق الظروف التى تكتنف حياته ، فلا يستهدف تحقيق أية غاية خارجة عن وضعه . وهو ينظم سلوكه ولا يطلب شيئا من الآخرين ، ومن ثم لا يشكو من الناس ولا من حظه . على حين ان الرجل الساذج الاحمق يرسم لنفسه اهدافا لا تتفق وامكانياته معتمدا فى تحقيقها على الصدفة والحظ » ( الانسجام المركزى ، ف ٦ ) .

ولعل ابلغ وصف للاخلاق الكونفوشية انها انسانية الطابع ، « فالانسان فيها مقياس الانسان » ، وهذا كونفوشيوس نفسه يقول « ان الفرد الذى

يريد ان يعيش وفقا لقوام الانسانية الصحيحة بدون ان يخشى عقابا ،  
والذى يكره ان يعيش فى تناقض مع هذه القواعد ، يستطيع ان يتخذ  
من نفسه مقياسا للأخلاق الفاضلة » ( كتاب الطقوس ، ف ٣٢ ) .  
وما اترب تلك العبارة من عبارة كانط Kant - الفيلسوف الالماني  
المشهور - فى « نقد العقل العملى » ، « افعل وكأنك تشرع قاعدة للناس  
جميعا » ، اى ان الانسان فى نظر كانط حينما يسلك فانه يجب ان يفعل  
ذلك الفعل الذى يمكن تعميمه على الناس جميعا دون ان يعود بشر على  
اى منهم . فهو يسلك اذن وفق قاعدة عامة وليست خاصة به وحده ،  
فالأساس فى الأخلاق الانسانية عند كانط كما كانت عند كونفوشيوس  
يمكن فى امكانية تعميم الفعل الفردى فيصبح فعلا يمكن ان تفعله الجماعة  
الانسانية ككل . فكان الانسان الفرد اذا ما كان فاضلا حقا عند كليهما ،  
تصلح تصرفاته للتعميم فتصبح قواعد اخلاقية عامة تصلح للتطبيق فى  
اى زمان واى مكان .

ويبدو من ذلك ان المثالية الكونفوشية فى الأخلاق كالمثالية الكانطية  
فى كونهما يعودان بالأخلاق الى الانسان ، فالمثالية عند كونفوشيوس مشتقة  
من طبيعة الانسان ذاتها ، وهى كما لوضحنا من قبل مبنية على تحليل  
للطبيعة البشرية ، ولذلك فهى لا تقوم على افتراض عالم آخر يلقى فيه  
الانسان الثواب او العقاب جزاء على افعاله ، انما تنظر الى الانسان  
ككائن اجتماعى ينبغى ان يعيش حياة سعيدة هانئة مع غيره من البشر .

ومن هنا كان ارتباط الأخلاق بالسياسة عند كونفوشيوس ، فالأخلاق  
هى فى نظره المبدأ الاساسى لى نظام اجتماعى ميسر مستقر ، اذ لا  
يستطيع اى حاكم ان يقيم نظاما اجتماعيا كاملا الا اذا عمل اولاً على  
الارتقاء بأخلاق الافراد ، فاذا أستطاع كل فرد ان يسيطر على حياته  
النفسية ، وان يحقق الانسجام والتوازن الداخلى ، ادى ذلك بالضرورة  
الى انسجام المجتمع ككل واطمئنانه ، ومن ثم امكن ان يعيش اهله حياة  
اجتماعية سياسية مستقرة .

ولقد انتهى كونفشيوس بناء على ذلك الى انه لا ضرورة للقوانين الوضعية التى يجب - حسب الأنظمة السياسية - الخضوع لها والا لفى الأفراد العقاب . اذ ان ضرورة تلك القوانين والحاجة لقصة يرفون حتى تنفيذها نشأت من الفصل بين الاخلاق والسياسة ، لكن اذا ما ربطنا بينهما انتفت هذه الضرورة ويمكن الاستغناء عن تلك القوانين التى تنظم العلاقة بين الناس اضطرابا ، فهو يقول معبرا عن ذلك « اذا قدت اناس وفق قوانين اجبارية وهددتهم بالعقاب فانهم سيحاولون انقاء العقاب ، ولكن لن يتكون لديهم الشعور بالشرف والخجل . وكذلك اذا قدتهم بالفضيلة ونظمت شئونهم بالتربية فان علاقاتهم ستقوم على اساس من الشرف والاحترام » ، فالأخلاق اذن فى رأى كونفشيوس تستهدف تكوين العلاقات بين الناس على اساس من الفضائل والصفات الحميدة لا على اساس من القانون والالزام والعقاب .

وبالطبع فان هذا المبدأ لدى كونفشيوس مبدأ مغرق فى المثالية ، اذ ان الارتقاء بالأخلاق الفردية الى هذه الدرجة التى تبدو معها ضرورة القوانين الوضعية غير ذات موضوع لو لا داعى لها مسألة فيها نظر ، بمعنى ان هناك استحالة منطقية فى ذلك ، لان الطبائع الانانية للأفراد نستلزم الخلف ، ومن ثم الصراع ، ومن ثم كانت الحاجة لتلك القوانين التى تنظم العلاقات بينهم ، وكانت الحاجة للهيئات القضائية التى تشرف على تنفيذ هذه القوانين ولضمان عدم مخالفتها .

وعلى اى حال فان الربط بين الاخلاق والسياسة الذى يعتبر عند كونفشيوس محورا اساسيا من محاور فلسفته عموما ، وفلسفته السياسية خاصة ، من المبادئ التى لاقت اهتماما شديدا لدى الفلاسفة من بعده . فقد كان هذا الربط بين الاخلاق والسياسة يمثل حجر الزاوية فى فلسفتى أفلاطون وأرسطو . كما كان لهذا الربط أهميته وأولويته لدى فلاسفة الاسلام وخاصة الفارابى . واذا كان ذلك المبدأ قد لاقى الكثير من النقد

عنى يد فلاسفة السياسة منذ مطلع العصر الحديث خاصة ندى مكيا فيللى  
وهوبز ، واصبحنا - من تأثير ذلك - نعيش من جديد عالما يفصل  
سامته بين الاخلاق والسياسة مما كان السبب المباشر فى كل ما يعانیه  
علم اليوم من اضطرابات وقلقل لادت الى حريين عالميتين طاحنتين ،  
وربما ادت الى حرب ثالثة قد تقضى على كل زرع وولد ، فان الاجدر بنا  
ان نعود من جديد الى ذلك المبدأ الكونفوشى الاصيل . فهل هذا ممكن  
ام اننا سنظل سائرين فى طريق اللا عودة ١٤٤

\* \* \*

## أهم مصادر الفصل الثانى

(1) Confucius : The Analects : translated by Arthur Waley, London , 1938.

(2) Raymond Dawson : Confucius, Oxford university press, 1981 .

(3) Ch'u Chai and Winberg Chai : Confucianism : Barran's Educational Series , Inc.. New York, 1973.

(4) Hughes ( E. R . ) : Chinese Philosophy in Classical Times : London & New , York , 1942 .

( ٥ ) كريل و . ج : الفكر الصينى من كونفشيوس الى داونى تونج : ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

( ٦ ) حسن شحاته معقاز : كونفشيوس ، مكتبة نهضة مصر ، اسكندرية ، بدون تاريخ .

( ٧ ) فؤاد محمد سبل : حكمة الصين ، جزءان ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨ م .





## الباب الثاني

فلاسفة يونانيون

---



## الفصل الثالث

### بروتاجوراس ..

#### فيلسوف التنوير اليونانى

كلما ذكرت بروتاجوراس تتداعى الى ذهنى عبارة هيراقليطس الشهيرة « ان الفرد الواحد عندى يساوى عشرة آلاف ان كان ممتازا » - وربما يكون ذلك لدور بروتاجوراس الهائل فى ايقاظ المارد الفيلسوف اليونانى والهاب وعيه ، فقد كانت آراؤه الجريئة اشبه بالصاعقة التى نزلت على راس سقراط فجعلته يدور فى شوارع اثينا مدافعا عن اصلتها ونقاليدها محاولا درء خطر الآراء الفلسفية التى اطلقها بروتاجوراس والداعية الى نسبية الوجود والمعرفة والأخلاق والتأكيد على فردية الفرد فى كل معتقداته وفى اى مجال كانت .

ولم يستطع سقراط ان يكشف لنفسه ولتلاميذه زيف المزيفون ، وتصور علم العلماء لانهم ادعوا العلم دون ادراك لماهية ما يدعون العلم به ، وكان الدليل القاطع على فشل سقراط فى القضاء على الآراء السوفسطائية التى تغلغلت فى المجتمع الاثينى هو الحكم عليه بالاعدام الذى صدق عليه معظم الاثينيين . ومهما قيل عن جهل أولئك الذين حكموا عليه هذا الحكم الظالم الذى لودى بحياة فيلسوف الفلاسفة ، الا انه كان نتيجة طبيعية لاستعمال هؤلاء حقهم الديمقراطى الذى انتزعوه حينما انتزعوا حريتهم ودافعوا عنها امام الدكتاتوريات الارستقراطية الاثينية القديمة . وعلمهم السوفسطائيون كيفية استعمال هذا الحق والدفاع عن الراى الخاص الحرح حتى ولو كان خاطئا .

وان كان السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو ، هل كانت آراء بروتاجوراس الحرة الجريئة انعكاسا لما كان سائدا بالفعل من حرية

رديمقراطية . ثم كانت هي التي ساهمت في ازكاء الشعلة الديمقراطية  
واضعت جو الحرية الفردية السياسية بين اليونانيين ١٢

ان سؤالا كهذا لهو اصعب سؤال يواجهه اى باحث فى فلسفة اى  
فيلسوف تنويرى كبروتاجوراس ، فهو جزء من سؤال كبير ، هل كانت  
آراء الفيلسوف انعكاسا لواقع معين ، او بمعنى آخر ، هل الواقع هو  
الذى يفرز هذه الآراء التى عبر عنها هذا الفيلسوف او ذاك ، ام ان  
الفيلسوف قد اطلق هذه الآراء نتيجة استدلاله العقلية الخاصة وعبقريته  
الفلسفية فاثرت فى الواقع وسرت بين الناس كسريان النار فى الهشيم !! .

وفى اعتقادي ان العلاقة بين الفيلسوف التنويرى وواقعه ليست  
محلا للنقاش . لانه فى الوقت الذى يظهر فيه هذا الفيلسوف حاملا  
هذه الآراء الجديدة يكون المجتمع بطبيعته مؤهلا لها ، فيتفاعل معها  
الناس ويعتقونها ، فيكون الفيلسوف فى هذه الحالة هو لسان حال  
الواقع ومعبرا عنه ، وان كانت بلورة هذه الآراء التى اطلقها هى نتاج  
عبقريته وحده . فالتلاقى بين عبقرية الفيلسوف وعبقرية المجتمع يكون  
امرا تلقائيا . لقد بدأت ديمقراطية اثينا منذ بدا الاثينيون يتصارعون  
فى مواقف ثلاثة ازاء تشريعات صولون Solon ، وقد اطلقها فى عام  
٥٤٧ ق.م . وكانت تدعو الى الغاء نظام الرق بسبب الديون ، واصدار  
فانون يعفى الابن من مساعدة ابيه ان لم يعلمه مهنة او حرفة ، وان يكون  
مستشارك فى الحكم على اساس مقدار الثروة . وقد وضع صولون بهذه  
التشريعات حجر الاساس للديمقراطية اليونانية حيث طالبت هذه  
التشريعات بالقضاء على نظام الحكم الارستقراطى واعطت للطبقة الشعبية  
حتى المشاركة فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة (١) .

وقد تشكل عن كل موقف من المواقف ازاء تلك التشريعات الصولونية  
حربا ونتاج عن ذلك تبلور ثلاثة احزاب تصارعت حتى انتصر حزب الجبل  
بقيادة بيريستراتوس Peisistratus حوالى عام ٥١٧ ق.م وبقوة

الشعب . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الآثينيون ينفسون الصعداء ويخينون الى مكاسبهم الديمقراطية مكاسب جديدة تحققت على يد كليستينس الذى اكمل اصلاحات بيزيستراتوس الديمقراطية فالغنى امتيازات الارستقراطية ونقل الحكم الى يد الجمعية الشعبية *Bouleia* التى تشكلت من كل المواطنين الآثينيين الاحرار ، كما كون مجلس الخمسمائة او مجلس البولا *Boule* الذى يعين اعضاؤه بالقرعة امعانا فى الديمقراطية واصبح من سلطات هذا المجلس الاعتراف على الادارة التنفيذية والقضاء .

وجاء بريكلين بعد الانتصار على الفرس ليوطد اركان الديمقراطية ، ولا شك ان وصوله الى الحكم بفضل مواهبه الخطابية كان عاملا من عوامل تقبل الآثينيون السريع للدور السوفسطائى الذى مثله بروتاجوراس وجورجياس وغيرهم من الحكماء الذين انطلقوا يعلمون الناس الجدل والخطابة . ويثبتون من خلال نماذجهم الخطابية آراءهم الفلسفية التى حاربها سقراط ومات ولم يستطع القضاء عليها ، وجاء بعده افلاطون وكتب الكثير من محاوراته لمناقشة هذه الآراء وكان منها « بروتاجوراس » و « جورجياس » و « هيباس » و « ثياتيتوس » و « السفسطائى » . ومع ذلك لم يستطع القضاء على تلك الآراء ولا على السوفسطائيين ، ولم ينجح فى هذه المهمة الا ارسطو بعد ذلك ( ٢ ) .

لقد جاءت فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار اذن فى واقع الامر كرد فعل ازاء هذه الآراء الجريئة التى اطلقها بروتاجوراس ومعه ومن بعده تلاميذه من السوفسطائيين . وفى هذا الاطار نكتشف الدور الخطير الذى لعبه بروتاجوراس فى ازدهار الفكر الفلسفى فى اثينا عاصمة اليونان الفكرية حيث كانت هى المركز الحقيقى لانطلاق الحركة السوفسطائية ( ٣ ) ، ونكتشف ايضا مدى الثورة التى حملتها افكار بروتاجوراس مما دعى هؤلاء الفلاسفة الى الوقوف لآرائه بالمرصاد . ولكن هيهات لفلسفات محافظة ان تقضى على فلسفة تغلغلت فى النفوس واصبحت كالهواء

يتمنفسها الأثينيون فتمتلىء صدورهم زهوا بحريتهم وديمقراطيتهم ووعيمهم،  
وتمتلىء عقولهم ثقة بقدراتهم الا محدودة على صنع الحياة والسيطرة  
على ما حولهم بالفكر والعمل .

لقد كان هذا هو جوهر التفاعل بين بروتاجوراس والواقع الأثيني  
فى القرن الخامس قبل الميلاد رغم خروج بعض آرائه على التقاليد  
الأثينية ، ورغم ما لاحته هذه الآراء من نقد وهجوم .

ان بروتاجوراس لم يكن أثينيا ، بل كان من ابيدرا موطن ديمقريطس  
والدرسة الذرية . وقد ولد حسب ترجح الروايات فى حوالى عام ٤٩٠  
ق.م (٤) . وتتضارب الآراء ازاء نشأته فهناك رواية ابيقور التى تقول  
انه قد نشأ فقيرا والأمرة فقيرة حيث كان يعمل حطابا فى صباه ، ولقيه  
ديمقريطس انذاك ، فاعجب به وعرض عليه ان يكون تلميذا له فبقى فى  
صحبه الى ان تعلم الفلسفة . وهناك رواية اخرى تقول ان والده كان  
من اغنياء ابيدرا وقد كان صديقا لاجزرسييس القائد الفارسى الذى غزا  
بلاد اليونان وقدم له الكثير من الخدمات مما جعله يطلب منه السماح  
لابنه ان يتعلم على يد المعلمين الفرس .

ويؤكد ذلك التضارب حول نشأة بروتاجوراس ، جهلنا بحقيقة تلك  
النشأة وان كان بالامكان التوفيق بين تعلمه على يد ديمقريطس ، وتعلمه  
على يد الفرس ، ففى فلسفته اثر التعاليم الفارسية وكذلك اثر آراء  
ديمقريطس ، وليس فى هذا عجبا حيث ان ثمة رواية ترجح تعلم  
ديمقريطس نفسه على يد مجوس الفرس (٥) .

واذا ما تركنا طور النشأة من حياته ، وجدناه يبدأ طورا جديدا  
فى حوالى الثلاثين من عمره حيث بدأ حياة الانتقال من بلد الى بلد ،  
وتد جاب انحاء المدن اليونانية يعلم ابنائها بالاجر كما اشتهر عنه حيث  
من يتناول اجرا مرتفعا ، وجمع من ذلك ثروة طائلة كما يؤكد افلاطون

فى محاورتى « بروتاجوراس » و « مينون » . وفى اطار تلك الزيارات زار اثينا ثلاث مرات ، وان كان غالبية المؤرخين يرجحون انه زار مرتين فقط ، كانت الاولى عام ٤٤٤ ق.م . واستقبله فيها بريكليس حيث كان معروفا فى اثينا من قبل (٦) . اما الثانية فكانت فى عام ٤٣٢ عندما دزن فى بيت كالياس ، ومما يروى عن تلك الزيارات انه قد حوكم فى اولها حيث اثار كتابه « عن الالهة » مشاعر الاثينيين وطالبوا بنفيه واحرقوا كتبه فى ساحة المدينة ، وان كانت شهادة افلاطون عن سمعة بروتاجوراس الطيبة طوال حياته فى « مينون » تنفى ذلك .

وعلى اى حال ، فان تلك المعلومات عن حياته لم تكن بحال موثوقا بها ، فكل ما نعرفه عنه يقبل الشك فى صحته ! وقد ظل بروتاجوراس يتنقل من مدينة الى اخرى لا يهدأ ولا يمل الدفاع عن آرائه وتعليمها الاخرين الى ان توفى عن عمر يناهز السبعين عاما حسب رواية افلاطون فى « مينون » وكان ذلك فى حوالى عام ٤٢١ ق.م (٧) .

وقد ترك العديد من المؤلفات وهى حسب قائمة ديوجين لايرتوس « عن العلم او عن الرياضيات » و « عن الحكومة » و « فى الفضائل » و « فى الطبيعة الحقيقية للاشياء » و « فى الطمع » و « فى اخطاء البشر » و « فى الحجج المتناقضة » و « عن الالهة » (٨) .

ورغم ان هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق من بعضها سوى شذرات صغيرة الا انها تكشف لنا عن اصالته وقوة منطقته . ولعل من أشهر العبارات الفلسفية على الاطلاق ، عبارته التى قال فيها « ان الانسان مقياس الاشياء جميعا » فهى محور فلسفته ، حيث انها اساس نظريته فى المعرفة فهى تعنى ضمن ما تعنى ان الانسان هو معيار الوجود فان قال عن شيء انه موجود فهو موجود بالنسبة له وان قال عن شيء انه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له . وهنا اثار المفكرون مشكلة . هل قصد بروتاجوراس فى عبارته السابقة ان الانسان ككل هو المعيار

أم الإنسان كفرد ! والحق أنه قصد الإنسان كفرد ، فليس صعباً إدراك ذلك حيث أن الإنسان عنده ليس إلا أننا واثنت كأفراد ، وكلنا تقع في خبرته الأشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر ، فما أراه أنا فهو موجود بالنسبة لى ، وما لم أره فهو غير موجود بالنسبة لى . وهكذا فحسم الأمر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد ، وليس لخبرة الإنسان الحسية ككل كما يقول جومبرز (٩) . فحينما قال بروتاجوراس أن الإنسان مقياس الأشياء كان يعنى أن الحواس لدى كل منا هي معيار الوجود . وبما أننا نختلف حينما يدرك بعضنا ما لا يدركه الآخرون ، فإن الإنسان هنا هو الإنسان الفرد والمعيار المعرفى هو الحواس وليس العقل أو أى أداة معرفية أخرى .

ولقد عرض افلاطون لهذه النظرية التي توحد بين المعرفة والاحساس فى « ثياتيتوس » وناقشها حيث احتج قائلاً - على لسان سقراط - : لم اختار بروتاجوراس الإنسان ليكون بحواسه هو معيار المعرفة ، لم لم يشار البقر الوحش أو الفرد مادامت تلك الحيوانات تمتلك نفس الحواس ؟ . ومع كثرة الانتقادات التي وجهها افلاطون الى هذه النظرية البروتاجورية ، إلا أنه لم يحسم النقاش إلا حينما كشف عن وجهة نظره بقوله على لسان سقراط « أننا لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس » (١٠) ، فقد أكد بذلك على أن المعرفة لا تبدأ إلا حينما يتلقى العقل ما تنقله اليه الحواس ويحكم عليه ، والمعرفة تبدأ فى رأى افلاطون من هذه الأحكام العقلية على تلك المعطيات الحسية التي تنعكس على صفحة العقل بتوسط الحواس فالحواس ليست إلا معبراً تنتقل عبره تلك المعطيات الحسية ، ومن ثم فهي لا تعرفه وإنما تنقل مادة المعرفة الى العقل .

وعلى أى حال فإن تلك الانتقادات لم تقلل من قيمة آراء بروتاجوراس ، فقد بقى له الفضل فى زعزعة الثقة دائماً بكل ما هو مطلق أو فطرى مما يحلو للفلاسفة العقليين أمثال افلاطون ترديده ، فقد نجح بروتاجوراس



فى التأكيد على ثلاث نقاط اساسية هى : أولا : ان المعرفة اساسها الاحساس وان الاحساسات دائما صادقة . ثانيا : ان المعرفة نسبية بكل ما تعنيه الكلمة . وعلى ذلك فقد اكد ثالثا على ان : الوجود متوقف على من يدركه . فلا وجود لشيء لا بعد ان يدركه المدرك بخبرته الحسية المباشرة . ولا شك ان بروتاجوراس بتأكيد تلك النقاط قد وضع اسس المذهب الحسى فى المعرفة الذى دعمه فيما بعد ابيقور من فلاسفة اليونان فى العصر الهلينستى ، ولم يفعل الحسيون المحدثون مند جون لوك وكتابه « مبحث فى الفهم الانسانى » ومن تابعوه اكثر من احياء هذا المذهب الحسى من جديد ، وتأكيد من خلال تطور الدراسات والمعارف الانسانية فى العصر الحديث .

ولقد انعكست هذه النظرية الحسية - النسبية فى المعرفة عند بروتاجوراس على فلسفته الاخلاقية ، فقرر نسبة الفضائل كذلك ، حينما اعلن ان الانسان هو معيار الخير ايضا ، فما يراه خيرا فهو خير بالنسبة له وما يراه شرا فهو شر بالنسبة له .

والمحك هنا هو « النافع » او « المفيد » . فلا شك ان ما يراه اى انسان خيرا بالنسبة له يرتبط بما يعود عليه بالنفع ، وما يراه شرا يرتبط عنده بضرر يقع عليه . وهنا ظهرت بدور نظرية المنفعة فى الاخلاق حيث كان توحيد بروتاجوراس بين الفضيلة والمنفعة . ومن ثم كان اعلانه الجريء ان « الفضيلة ليست علما » باعتبار انها نسبية ، فإى فضيلة لا تكون كذلك الا بالنسبة لشخص معين ، ومن ثم تنتفى عنها الصفة العلمية . وكان بروتاجوراس اكثر اتساقا مع مبادئه الفلسفية حينما اكمل عبارته السابقة قائلا « .. وانما تعلم » ، فان كنا نحن قد درجنا على ان العلوم هى التى يجب ان تعلم وان يقوم بذلك معلمون محترفون ، فان بروتاجوراس واتباعه يرون ان الفضيلة رغم انها ليست علما الا اننا بحاجة لمن يعلمنا اياها . وبالمطبع فان هذا - كما اوضحت - مدعاة للغرابة والتعجب بالنسبة لعصرنا الحالى ، لكن الامر بالنسبة لهم لم يكن كذلك ، فالسوفسطائيون كانوا يعلمون الناس

الفضيلة على حسب ما يتصورونها ويحصلون على أجر هذا التعليم ، وبالتالي فهم لا يعلمون المتعلم الا ما يريد هو ان يتعلمه ، فان اراد ان يكسب قضية امام المحاكم وهو فيها متهم بالقتل أو السرقة ، فان السوفسطائي يتكفل بتعليمه كيف يقنع القضاة ببرائته . ومن خلال ذلك يتعلم البراعة في فن النقاش والجدل بشكل عام .

ولا ينبغي ان نتصرع في الحكم بخطأ هذه النظرة السوفسطائية ، فلها سندها من الواقع الاثيني ، كما ان لها سندها الفكري . اذ ان الاثينيين لم يكونوا يعتقدون - كما عبر عن ذلك سقراط بوضوح - ان السياسة والفضائل المختلفة مما ينبغي تعلمه ، اذ بإمكان المرء ان يتعلم النحت على يد أحد النحاتين ، والتصوير على يد أحد المصورين ، والموسيقى على يد أحد الموسيقيين وهكذا .. ، بينما لا يحتاج الاثيني وهو سياسي وفاضل بطبعه حيث ان له الحق في التحدث عن الحكم وكافة أمور المدينة ، كما انه يعرف الخير والشر ويميز بين السلوك الخير والسلوك الشرير ، لا يحتاج لمن يعلمه السياسة أو الفضيلة ، فالفضائل مغطورة في النفس كما قال سقراط معبرا عن اعتقاد راسخ لدى الاثينيين .

اما بروتاجوراس فكان يرى غير ذلك ، فهو يعتقد ان الانسان لا يملك بالطبيعة شيئا من الفضائل وانما هو يتعلمها من بيئته ومجتمعه ، ومن ثم فهو يحتاج لعلم ليرشده الى طريق الفضيلة ويلقنه اياها (١١) .

ولقد استند بروتاجوراس في ذلك على تمييزه بين فكرتين أو اصطلاحين هامين هما : « الطبيعة - Physis » و « الاتفاق - nomos » فهو يميز بين الموجود بالطبيعة دون تدخل من الانسان ، وبين الموجود بالاتفاق أي من اصطناع الانسان . ولا شك لديه في ان ما نسميه قضية هو من نبت خبرة الانسان العملية . وبالتالي فتصور الفضيلة من التصورات الاتفاقية التي اصطنعها الانسان واتفق عليها بنى البشر ، وان كانوا يميزون عموما بين الخير والشر ، بين طريق الفضيلة وطريق الرذيلة . فانهم

يختلفون فيما بينهم فى مسميات الفضائل وتوصيفها ، حيث أن كلا منهم يربط بين ما هو نافع ومفيد له وبين الفضيلة ، فترط الفضيلة النفع ، وعلامة الرذيلة الضرر .

وهذا الفهم الأخير لنسبية الفضيلة هو ما جعل سقراط يثور فى وجه السوفسطائيين ويخرج عليهم ، فرفض هذه النسبية مؤكدا أن الفضيلة دائما واحدة رغم تعدد مسمياتها ، وهى تكمن فى « ادراك الخير » حسبما يشير الضمير الأخلاقى للإنسان دونما حاجة لمعلم ، فان كان طريق الفضيلة يتحدد من خلال الاختيار بين بدلين ، فاما أن تكون صادقا أو كاذبا ، اما أن اكون أمينا أو غير أمين ، اما أن اكون عادلا أو ظالما .. الخ ، فان استفتاء هذا الضمير الحى يرشدنا دائما الى أن الخير هو فى سلوك طريق الصدق والابتعاد عن الكذب ، طريق الأمانة ، طريق العدل .. وهكذا ، ورغم تعدد أسماء الفضائل إلا انها فى جوهرها فضيلة واحدة هى كما أكد سقراط « ادراك الخير » وسلوك طريقه . من هنا كانت عبارة سقراط التى عارض بها العبارة السوفسطائية أن « الفضيلة علم لا يعلم » .

لقد كانت المعارك الفكرية بين المبادئ السوفسطائية كما عبر عنها بروتاجوراس وبين سقراط وأفلاطون ومن بعدهما أرسطو ، كانت تصمم على الصعيد الفلسفى النظرى لصالح هؤلاء الفلاسفة ، بينما كانت الحياة الأثينية كما قلنا من قبل تتنفس تلك المبادئ البروتاجورية .

وإذا كنا مع سقراط وأفلاطون فى أن للفضيلة مفهومها المطلق الذى يجب أن نتمسك بثباته ونسلك طريقه - حيث أن الفضيلة لا تتجزأ وان التسليم بنسبيتها تماما يعنى انهيار الدعام الاساسية لى مجتمع مدنى متماسك ، ولقد عبر سقراط عن هذا المعنى للفضيلة حينما صاح فى وجه اقريطون تلميذه الذى عرض عليه الهرب من السجن متحدئا بلسان القانون الذى طالبا احترامه وقدمه وطالب بالحفاظ عليه وطاعته « لتصور مدينة لا يحترم أهلها القانون .. ألا تندك هذه المدينة من

اسماها «(١٢) - الا اننا رغم ذلك لا نملك الا الاقرار مع بروتاجوراس بأن للفضيلة جانبها النسبي المتغير من مجتمع الى مجتمع ، ومن زمان الى زمان ، ومن هرد الى آخر ، فما نراه نحن اليوم سلوكا فاضلا فى كثير من ميادين حياتنا لم يكن يرى فيه لجدادنا الا شرا مستطيرا ، وما نراه نحن فى الشرق سلوكا فاضلا قد يراه الغربى كذلك . وهذا لا ينفى بالطبع ما اكدها من أن للفضائل جانبها المطلق الذى لا يتغير بتغير الزمان أو المكان أو الأشخاص .

وعلى أى حال ، فان القيمة الأهم لاراء بروتاجوراس تكمن فيما اثارته هذه الاراء الجريئة التى اعلنها من مناقشات لم تتوقف بعد حول معنى الفضيلة .

وبالإضافة الى ذلك فان آراءه الأخلاقية عن نسبية الفضيلة قد أدت به الى الكشف عما هو أكثر أهمية حيث استنتج بناء عليها نظرية رائعة فى اصل الحضارة الانسانية عموما خلاصتها ان حضارة الانسان من صنع الانسان ، فالطبيعة لم تهبه شيئا ، فالانسان لم يملك شيئا بالطبيعة اللهم الا « النار والعلم بالصناعة » كما تشير « أسطورة بروميثيوس » (١٣) .

ولقد أحسن الانسان استغلال قدراته العقلية والعملية فى السيطرة على الطبيعة وتسخير كافة امكانياتها لخدمته ، حيث انشا المدن واقام الجماعات وبت فى حياته مفاهيم المحبة والعدالة والصدقة ، كما انشا القوانين والصناعات . وباختصار فقد انشا كافة مظاهر الحضارة بنفسه حتى الدين واللغة . وقد نجح بروتاجوراس الى ابعد حد حينما أكد على ان الانسان قد انشا حضارته على دعائمين ، هما العلم والعمل . وقد عبر عن ذلك بقوله « لا خير فى فن بلا تجربة او فى تجربة بلا فن » وبمعنى أكثر وضوحا « لا خير فى نظر بلا عمل » ولسنا فى حاجة الى برهان على أن تساوق الفكر والعمل ، وارتباط العلم بالسلوك هو مفتاح أى تقدم يحققه الانسان وهو جوهر أى حضارة .

ويعد ، فقد كان بروتاجوراس من دعاة الحرية ، حرية الفرد ازاء

أى سلطة أيا كانت اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية ، فلا سلطان على الفرد إلا نفسه ولا أحد يملك إجباره على الاعتقاد بأى معتقد . ولقد كان هو نفسه يعيش هذه الدعوة دون خوف أو تردد ، فحينما سئل يوما عن الآلهة ، هل يعتقد فى وجودها أم لا ؟! كانت إجابته « انه لا يستطيع أن يعلم اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة ، ولا هيئتها ما هى لأن أموراً كثيرة تحول بينه وبين هذا العلم ، منها غموض الموضوع وقصر الحياة » (١٤) .

ولا شك أن هذا الرأى يتفق تماما مع منطق فلسفته الحسية ، فهو لا ينكر فى تلك العبارة وجود الآلهة ، وإنما ينكر معرفته هو بها . وإنكاره لهذه المعرفة جاء نتيجة لأمرين . أولهما : غموض الموضوع ، والغموض هنا لا يفهم إلا بالقياس الى التجربة الحسية التى يؤمن بروتاجوراس بأنها معيار المعرفة حيث لا يمكن أن نتيقن يوما من وجود الآلهة عن طريق الخبرة الحسية . وثانيهما : قصر الحياة . وهذا امر يترتب على سابقه ، فغموض الموضوع يرتبط هنا بقصر حياة الانسان ، فخبراته محدودة بعمره القصير . فلعله يقصد اذن ان الموضوع غامض على من كانت الحواس هى مرجعه الأساسى فى المعرفة ، وعلى من كانت حياته مقصورة على جمع الخبرات الحسية التى لا يقع فيها أى خبرة مباشرة بالآلهة .

وقد انتقلت هذه الحرية الفكرية التى تنفسها برونجوراس وعبر عنها واعتبرها حقا لكل الناس الى أقرانه من السوفسطائيين ففتبنوا دعوة قوية الى تحرير الأرقاء . وبناء على ما أثاره زعيمهم عن التعارض بين الاتفاق والطبيعة فى مجال الأخلاق والسياسة ، أعلن يوريبيدس Euripides إنكاره للفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد . حتى بالنسبة للرقيق وكان ذلك موضوع شائك بالنسبة للآثينيين آنذاك فقال « ان هناك أمرا واحدا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك فى شئ فكل منهم يحمل روحا سليمة » . ولقد

أكد هذا الرأي الخطيب الكيداماس Alcideas فى قوله بأن الله قد خلق كل الناس أحرارا ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبدا(١٥) .

وقد شارك كل السوفسطائيين فى تأكيد هذه الدعوة سواء كانوا من اتباع الانسان كبروتاجوراس ، أو من اتباع الطبيعة كانطيفون الذى صدم الشعور اليونانى المحافظ صدمة قوية حينما أعلن عدم وجود أى فارق طبيعى بين الاغريق والبرابرة(١٦) . وقد كانت تلك الدعوة على طرفى نقيض من دعوة افلاطون الذى تحفظ ازاء مناقشة موضوع الرق واعتبره امرا مسلما به فى « الجمهورية » . ومن دعوة ارسطو الذى كان له اليد الطولى فى تبرير الرق والبرهنة على ضرورته فى المجتمع المدنى حيث ان الرقيق هو « الالة الحية فى المنزل » وان نقص العبيد فى المدينة يعد نقصا ينيى استكماله . ومن ثم فقد وصل الامر به الى اجازة الحرب من اجل « صيد الأرقاء »(١٧) .

وهكذا يتكشف لنا شيئا فشيئا أبعاد الخلاف الفكرى بين بروتاجوراس وبين معاصره سقراط ومن بعده افلاطون وارسطو ، فقد كان خلافا اساسه تلك الآراء التنويرية الجريئة التى أطلقها هذا الفيلسوف الذى كان أصدق تعبيرا عن الروح اليونانية الشابة الاصيلية ، تلك الروح التى ركز بروتاجوراس على ان يطلق عنانها نحو كشف المجهول والسيطرة على الطبيعة وصناعة حضارة أكثر رقىا وتقدما .

ولن نخالف الحقيقة اذا قلنا ان مكانته الحقيقية - من زاوية فلسفية وحضارية - لا تقل ان لم تكن تزيد فى اعتقاده عن مكانتهم جميعا ، فقد كان ممثلا لأول مذهب فلسفى منفتح فى تاريخ الفلسفة وان كان فى واقع الامر ضد فكرة المذهب ، فى حين كان هؤلاء يمثلون بدرجات متفاوتة اصحاب مذاهب مغلفة ، ويكفيه فضلا عليهم أنه حول انظارهم جميعا الى البحث فى الانسان ومشكلاته ، فكان أكبر ممثل للحركة الانسانية التى ظهرت فى اواخر القرن الخامس قبل الميلاد

واذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعصر اليونانى ، فإن مكانه بروتاجوراس الفلسفية قد تدعمت حينما تعدت عصره ، فكانت آراءه أكثر قوة وتأثيرا بالنسبة للعصر الحديث ، حيث شهد هذا العصر احياء للآراء البروتاجورية فى نسبة المعرفة والوجود ، وبالذات فى نسبة الأخلاق ، وقياس الخير والشر بما يترتب على السلوك من نفع للإنسان الفرد ، فليس من شك لدى أحد الآن أن بروتاجوراس هو الجد الأول للبراجماتيين المعاصرين مواء على المستوى الفلسفى أو على المستوى الحياتى ، إذ لا يمكن فهم أقوال هؤلاء البراجماتيين معزولة عن آراء جدهم الأكبر ، فحينما يقول وليم جيمس « أن الحقيقى ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا ، تماما كما إن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مصلحتنا » (١٨) . و « أن المطلق ليس صحيحا على أى نحو » (١٩) . فهل يمكن إن نشك لحظة فى أنه وإقرانه يمثلون بروتاجوراس العصر الحالى II . ولقد كان شيلر - وهو أحد كبار الفلاسفة البراجماتيين - على حق حينما كتب كتابه « Why Protagoras not Plato » معلنا أن بروتاجوراس هو جدهم الأول .

أما حياتنا المعاصرة العادية ، فقد تخللتها نظرة نفعية مادية بروتاجورية تحكمت فيها بشكل يؤكد أننا نعيش عصر بروتاجوريا جديدا مغلفا بأطار براجماتى معاصر تسال أينس فى ثوب لمرىكى خلاص . فهل يصلح هذا الثوب لنا ، أم نحن بحاجة الى سقراط جديد (❖) ؟ II .



### هوامش الفصل الثالث

(١) انظر : هذه التشريعات والتعليق على اضمينها بالنسبة للديمقراطية الاثينية في : د. مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربى ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٥٣م ، ص ٧٦ - ٧٧ .

وكذلك : د. ابراهيم دسوقي لياظه وعبد العزيز الغنام : تاريخ الفكر السياسى ، دار النجاح ببيروت ، ١٩٧٣م ، ص ١١ .  
وانظر ايضا : تشارلز الكسندر روبنسن : اثينا في عهد بركليس ، ترجمة أنيس فريجه ، مكتبة لبنان ، ١٩٦٦م ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) انظر : د. مصطفى النصار : نظرية العلم الارسطية ، دراسة في منطق المعرفة العلمية عند ارسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، الفصل الخاص برفض الصور الجدلية للعلم وتقنين الجدل ، ص ٥١ وما بعدها .

(٣) انظر : Kerferd : G. B. : The Sophist movement. Cambridge University Press, 1981, p. 15.

(4) Ibid. , p. 42.

(٥) د. احمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الاولى القاهرة ، ١٩٥٤م ، ص ٢١٧ .

(6) Kerferd G. B. : op. cit. p. 43.

(7) Ibid, p. 42.

(8) Ibid, p. 43.

(9) Gombers, Greek Thinkers , Part I, p. 450 .

(١٠) انظر : افلاطون : ثياتيتوس ، الترجمة العربية للدكتور ه اميره حلمى مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣م ، ص ١٠٩ - ١١٠ .



(11) Plato : Protagoras, Translated By E. Jowett, « the Dialogues of Plato » . in « The Great Books of the western world » Vol. 7, London , 1952 , pp. 323 - 328 .

(١٢) انظر : أفلاطون : اريطون ، الترجمة العربية للنسور رسي نجيب محمود في « محاورات أفلاطون » ، مطبعة لجنة التدقيق والدراسات والنشر ، ١٩٣٧ م .

(١٣) انظر :

Plato : Protagoras , Eng trans . by Jowett, pp. 321 - 323.

(١٤) انظر : سُذرات پروتاغوراس في : د . أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٤ .

وانظر : موقف پروتاغوراس بالفصيل من الألوهية في : د . محمد النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤ م ، ص ٨١ - ٨٢ .

(١٥) جورج مبان : تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة حسن جلال العروسي ؟ الجزء الأول ، دار المعارف بمصر ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(١٦) نفسه ، ص ٣٤ - ٣٥ .

وانظر : سُذرات ابطيون في :

Freeman K, The Pre - Socratic Philosophers, Oxford , 1956- p. 398 .

وترجمتها العربية في : فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط لأحمد فؤاد الأهواني ، ص ص ٢٩٣ - ٢٩٨ .

(١٧) أرسطو : السياسة ، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ م ، ص ١٠٠ وما بعدها .

(١٨) وليم جيمس : البرجماتية ، ترجمة محمد علي العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٣٥٣ .

(١٩) نفسه ، ص ٣٥٧ .

(\*) انظر : د . مصطفى النشار : هل من سقراط جديد ؟ ! ، مقال بمجلة « القاهرة » القاهرية ، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد ١٩ .

## الفصل الرابع

سقراط ..

والموت في سبيل الحقيقة .

في عام ٤٧٠ قبل الميلاد ولد في أثينا طفل يدعى سقراط لوالدين متوسطي الحال ، فقد كان أبوه صوفرنيسقوس يعمل نحاسا يكسب عيشه من بيع ونحت التماثيل وكانت أمه فايناريت تعمل قابلة ( أى مولدة ) ولضيق ذات اليد لم يستطع سقراط أن يكمل تعليمه وأخرجه والده من المدرسة وهو ما يزال بعد في حوالى الثالثة عشرة من عمره ، ولكن الصبى لم يضق ذرعا فلم يتهم والده بالتقصير ولم ينهال على والدته سببا ، بل قال : ان ما تعلمته من المدرسين يكفينى ولن أنساه أما ما سأتعلمه من الحياة ورجال المدينة فهو ما سيجعلنى رجلا صالحا حقا . وخرج الصبى الى الحياة حيث حاول بعد ذلك أن يتعلم صنعه الأب فذهب الى مرسمه وبهرته مهارة والده في ضرب الحجر وإخراج التمثال في أبهى صورة فسأله : كيف يا أبى تستطيع تقدير مدى العمق الذى تشق اليه الحجر وهو بهذه الصلابنة لتظهر ملائح الأسد بهذه الدقة ؟ فأجابه والده : يلبنى اننى لا أفعل شيئا أكثر من اننى أجيد تصور الأسد داخل الحجر وأتصور أنه سجين وعلى أن أطلق سراحه .

ولكن سقراط لم يفهم آنئذ ماذا يقصد والده بهذه الاجابة الغامضة لكنه تذكر ما قالته له أمه حينما سألتها ذات يوم عن كيف تجيد توليد السيدات الحوامل وعن سر مهارتها في هذه الصنعة ، فقد قالت شيئا قريبا مما قاله والده ، حيث أجابت : اننى يا بنى لا أفعل شيئا أكثر من اننى أحاول مساعدة الطفل على الانطلاق من رحم أمه !!

وكان هذا هو الدرس العظيم الذى حفظه مقراط ووعاه عن والديه فيما بعد ، فحينما شب الصبى عن الطوق واصبح رجلا بين الرجال وجد مدينته اثينا تعج بالرجال الذين يكترون من النقاش والجدل ، فهم لا يتوقفون لحظة عن الحوار الصاحب والضجيج المستمر ، فى السوق ، فى المنازل ، فى المدارس ، فى النوادى وفى الشوارع ، فى الصباح والمساء وفى النهار والليل ، الكل يتناقش حول كل شئ وفى أى موضوع . وتصور سقراط للحظات او لأيام أنه فى مدينة كل أهلها حكماء وكل الوافدين عليها أيضا كذلك .

ولذا فضل أن لا يتدخل فيما لا يعنيه واكتفى بموقف المتفرج الذى يشاهد كل ذلك دون أن يدعى أنه يداخل فى زمرتهؤلاء الحكماء ، الى ان حدث ما غير مجرى حياته الهادئة حينما أتى أحد الإصدقاء وكان يدعى خيريفون وأخبره أنه سأل كاهنة معبد دلفى عن حكم الناس فقالت : انه سقراط . ودعش سقراط لكن لم تطل دهشته كثيرا فقد أدرك المقصود بذلك ، فهو لم يكن يوما من المدعين للحكمة وربما يكون فى هذا هو حكم الناس . ولكنه أراد التأكد من استنتاجه هذا ، ولشد ما كانت دهشته حينما بدأ يسأل من يدعون الحكمة والعلم كل فى مجاله ووجد انهم جميعا لا يعرفون ماهية ( أى جوهر ) ما يدعون العالم به ، فلاخيس الذى يدعى الشجاعة لا يعرف ما هى الشجاعة ، وخارميدس الذى يدعى الحكمة والاعتدال لا يعرف ما هى الحكمة ولا ما هو الاعتدال ، وأوطيفرون الذى يدعى انه أتقى الناس لا يعرف ماهى التقوى .:

وهكذا تكشف لسقراط تلك الحقيقة المفزعة !! ان الاثنينين لا يعرفون شيئا . انهم جماعة من الجاهلين ، فالذى يعتقد أنه فاضل لا يعرف شيئا عن ماهية الفضيلة والذى يدعى المهارة فى صناعة معينة لا يعرف معنى المهارة او ماهية صناعته ، والذى يدعى التدين لا يعرف معنى التدين الحقيقى ولا يعلم ماذا تعنى العبادة ولا لمن تكون !!

وتحصر سقراط كثيرا على قومه وعلى مدينته ، فقد كانت اعظم المدن ، لقد هزمت الفرس وقهرتهم في موقعة سلاميس البحرية وهى المدينة الصغيرة وهم من هم في قوة العدد والعدد ، وكانت مدينة الشعراء العظام ، مدينة هوميروس صاحب الاللياذة والوديسيه . وهزيود صاحب الاعمال والاتيام وغيرهما ، كانت مدينة يحافظ اهلها على القانون ويقدمونه ويحترمون احكامه ، كانت مدينة الاخلاق الارستقراطية الرفيعة والامجاد السياسية والحربية الفريدة ، فاين ضاع كل ذلك ولماذا اصبحت مدينته تعج بالاغراب من الموفسطائين الذين اشاعوا بين الناس فوضى الاعتقادات والاحكام وملأوا عقولهم بحب الجدل لجرد الجدل ، وعلموهم كيف يقلبون الحق باطلا ويلبسون الباطل ثياب الحق فاصبح الخير في نظرهم شرا واصبح الشر خيرا ؟ وكيف اقبل اهل اثينا على هؤلاء الاغراب يتعلمون منهم هذه التعاليم الفاسدة الغريبة ويدفعون لهم لقاء تعلمها هذه المبالغ الباهظة ؟

ولكن سقراط لم يتوقف عند حد هذه الحصة وبذلك الالم الذى اعتصر نفسه على قومه ، بل اخذ على عاتقه مهمة اصلاح حال قومه ومدينته ، فهجر زوجته واهمل مطالب اولاده وخرج الى الشوارع والاسواق والمنتديات يناقش قومه ويفرغ عقولهم من تلك الافكار الرديئة ويبصرهم بما هم فيه من جهل مطبق يهدد المدينة بالانهيار . فلم تكن المدينة عنده هى الطبيعة الساحرة او الابنية الفاخرة بل هى الناس . وان تغلب على الناس شيطان الجهل وسكنت عقولهم الافكار الخاطئة السطحية فهى منهارة لا محالة . وقد روى لنا افلاطون وهو اعظم تلاميذ سقراط فى محاوراته التى ألفها تخليدا لذكرى استاذة كيف اخذ سقراط يفرغ تلك العقول مما علق بها من علم زائف وادعاءات كاذبة . كما روى لنا اكسينوفون المؤرخ فى مذكراته امثلة عديدة لتلك المناقشات التى دارت بين سقراط ومدعى الحكمة ومنهم جلوكون شقيق افلاطون ، فقد كان شابا لم يتجاوز العشرين من عمره ورغم ذلك ربه الغرور وتاقت نفسه للمشاركة فى سياسة المدينة ورغب ان يكون احد حكامها وحاول

افلاطون اخوه وكان يكبره بعدة أعوام أن يثنيه عن عزمه ويبيعه إلى طاعة اهله لكنه فشل ، فقدم اليه سقراط ولخذ يحاوره بطريقته التهامية الشهيرة ، حيث بدا بحديث انتفتحت له اوداج جلوكون حيث عظم من شأنه ومن علمه وادعى أمامه انه يجزل أمور السياسة والحكم وطلب أن يستفسر منه عن بعض الأمور التي يلزم الحاكم معرفتها كالاقتصاد وفنون الحرب ورحب جلوكون ولكن جاءت أسئلة سقراط عن دقائيق تلك الأمور التي كان يجهلها جلوكون فجاءت اجاباته معبرة عن سطحية اكتشاف معها انه لا يعلم مايلزم الحكام من علم دقيق بالاقتصاد والعلوم العسكرية فضلا عن أن مفهومه عن العدالة لم يتضح ، فاقرب بجعله وعاد الى رشده .

وهكذا كان شأن سقراط دائما مع مدعى العلم ومزيعي الحقائق . ولكن هذه اللمحة التي تبناها وافنى عمره في تحقيقها كان لها اتارها السلبية الشديدة عليه ، فقد اتهمه الآثينيون بأنه افسد الشباب الآثيني واتهموه كذلك بأنه كافر بالالهة كما اتهم بأنه يبحث فيما تحت الثرى والأمور الطبيعية وفي السحر والشعوذة . وقدم بناء على ذلك للمحاكمة ، ورغم أن هذه التهم كانت ملفقة ولها خلفيتها السياسية الا ان سقراط وقف في مساحة المحكمة الآثينية يدافع عن نفسه ليس ضد هذه التهم فقط بل عن قيم المدينة المتوارثة التي اضاعها اهله وعن حرية الفكر المقدسة التي اهدروها ، فقد اوضح لهم زيف هذه التهم بقوله انه لم يفسد الشباب لأنه إن كان هو المفسد فمن هو المصلح ، ان المصلح دائما واحد بينما المفسد هم الكثرة وأوضح انه قد قام بمهمة الاصلاح التي كلف بها من الآلهة فحاول اعادة المدعين الى رشدهم وتجمع حوله الشباب ليشاهدوا باعينهم كيف يتساقط المدعون ، كما انه حاول طوال حياته أن يعلم الشباب مثال العدالة الحق وطريق تحقيقها في المدينة بعدما انقلبت الموازين وضاعت القيم ، فكيف يتهم بالاحاد وهو يؤمن بهذه الرسالة الالهية ويهب حياته

لتنفيذها ، ان المؤمن بآثار الالهة يؤمن بالالهة نفسها ولا مجال للتشكيك في اعتقاده بوجود الالهة . وروى لهم كيف انه كان يقدس قانون المدينة ويحترمه وكيف انه عارض رغبتهم في محاكمة قواد حملة الأرجينوسا جماعة لمخالفة ذلك لنص القانون الاثيني .

لما عن التهمة الثالثة فقد دافع عن نفسه باختصار فانا : ايها الاثينيون ان الحق الصريح اننى لم اكن من الباحثين في الطبيعة يوما . وقد كان سقراط هكذا فعلا ، فقد هاجم الفلاسفة السابقين عليه الذين بحثوا في أصل العالم الطبيعي من داخل العالم الطبيعي اى اولئك الذين كانوا يرون ان اصله اما الماء كما قال طاليس او الهواء كما قال انكسيماس او النار كما قال هيراقليطس او العناصر الاربعة مجتمعة كما قال انكساجوراس وابندانوقليس ، فلقد هاجمهم وشبههم - كما يقول اكسينوفون - بالمجانين حيث انهم يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين فيما يدعون حول ذواتهم . لقد كان سقراط يردد دائما ان الانسان مهما بحث في الطبيعة وحاول تفسيرها فلن يصل الى معرفة اسرارها لان من يملك ذلك فقط هو الاله الذى صنعها ، ولذلك فقد كان يدعو الانسان الى ان يعرف نفسه اولا فهو ان ادرك طبيعته ادرك انه ايضا صنيعه الاله مثله مثل اى كائن لو اى شئ طبيعي اخر .

ولكن غوغائية المحكمين ورغبتهم في التخلص من هذا الرجل - الذى اقلق راحتهم وكشف عن تفاهتهم وبدا وكأنه يعلو بطبيعته السامية عن طبائعهم الانانية - جعلتهم لا يلتفتون الى هذا الدفاع الذى كان كفيلا بتبرئته ، ويصوتون ضده باغلبية ضئيلة . وكان ذلك يعنى الاقرار بذنوب سقراط ووجوب معاقبته . ولذلك فقد طلبوا منه - حسب القانون الاثيني - ان يقترح لنفسه عقوبة ولكنه رفض ذلك - رغم الحاج تلاميذه عليه بان يطلب دفع غرامة يتولون هم دفعها عنه - قائلا : ان على الدولة ان تكرمه وتخصص له معاشا استثنائيا ، واضاف انه لو خرج من ساحة المحكمة بريئا فسيواصل مهمته في اصلاح حال المدينة . فاعيد التصويت

على عقوبته وجاءت الاعلية الساحقة تطالب باعداءه . ووقف سقراط بعد ذلك في ثقة وثبات فتكر من صوتوا لصالحه وعفى عن الآخرين ثم اردف قائلا : والآن انا الى الموت ولنتم الى الحياة غايبا مصر . افضل !! العلم عند الاله !! .

ولقد نفذ الحكم واعد سقراط بشرب السم بعد شهر قضائه في السجن يحاور تلاميذه ويعلمهم درس الثبات على المبدأ وسلوك طريق الفضيلة بوحى من الاتزان والعقل لا بوحى من العاطفة والهوى . ورقص اثناء ذلك اكثر من عرض عرضه عليه تلاميذه بالهرب من السجن ، ولشد ما نهرهم على ذلك وذكرهم بضرورة احترام القوانين وتسيغذ احكامها فمهما كان الحكم ظالما يجب تنفيذه ، فاحترام القانون يعنى استمرار المدنية وهو علامة المدنية والتحضر ، اذ لا يمكن ان نتصور مدينة لا يحترم اهلها القانون . انها لن تكون مدينة بل جماعة من الرعاع الذين يعيشون وفقا لغرائزهم لا وفقا لعقولهم وتمدينهم .

لقد مات سقراط في عام ٣٩٩ قبل الميلاد ، ورغم انه لم يكتب شيئا الا انه بهذه الحياة الحافلة التى عاشها كسلسلة من المواقف العظيمة اثر في تلاميذه ومعاصريه وفي تاريخ الفكر الانسانى تأثيرا لايمدانية تأثير اى فيلسوف آخر . ولقد تحقق من هذه المواقف ما اراده سقراط ، فقد استعادت اثينا مجدها واصبحت منذ ذلك التاريخ قبلة يقصدها المفكرون وكعبة يحج اليها كل من ينشد العلم والمجد ، فاصبحت منارة الحضارة والعلم اليونانى وشهدت على يد افلاطون وارسطو ازهى عصور الفكر الانسانى فى التاريخ .

ولا ادرى لماذا تنقفز الى ذهنى دائما صورة سقراط وتتناول امامى احداث حياته كلما فكرت فى اوضاعنا الحالية . ان مجتمعتنا المعاصر هو مجتمع اثينا فى عصر سقراط ، فحياة اهل اثينا اشته بحياة اهل اثينا

آنذاك ، وتدهور عاداته وتقاليده أشبه بما ساد اثينا ، وتدنى أوضاعه  
وضياع قيمه واضطرابها من تأثير الأعراب هو ما عاشه أهل اثينا في تلك  
الأيام . ان السوفسطائيين في عصرنا كثيرون ، فهل من مفراط جديد  
يحمل المصباح ويتحمل المسئولية ويبشر بميلاد فجر مجد فكري  
جديد نتمناه ؟

\*\*\*



#### اهم مصادر الفصل الرابع

— افلاطون : الدفاع : الترجمة العربية لزكى نجيب محمود ،  
في « محاورات افلاطون » ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة  
والنشر ، ١٩٣٧م .

وكذلك ترجمة عزت قرني ، في « محاكمة سقراط » ، القاهرة ،  
دار النهضة العربية ، ١٩٧٣م .

— افلاطون : اوطيفرون : ترجمة ركنى نجيب محمود في « محاورات  
افلاطون » .

وكذلك ترجمة عزت قرني في « محاكمة سقراط » .

— افلاطون : كريطون : نفس الترجمتين العربيتين .

— كوراميس : سقراط الرجل الذي جرّو على السؤال : ترجمة  
محمود محمود ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٦م .

— اميره حامى مطر : الفلسفة عند اليونان : القاهرة ، دار النهضة  
العربية ، ١٩٧٧م .

— يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : القاهرة ، مطبعة لجنة  
التأليف والترجمة والنشر ، ط ٣ ، ١٩٥٣م .

— مصطفى النشار : فكرة اللاهوتية عند افلاطون واثرها في الفلسفة  
الاسلامية والغربية ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م .

— Burnet : Greek Philosophy from Thales to Plato, London,  
Macmillan and co. LTD., 1961.

— Guthrie : Socrates, Cambridge, At the University Press.  
1971 .

## الفصل الخامس

أفلاطون ..

و « الكهف » .

ولد أفلاطون ابن أريستون لأسرة عريقة في «رستقراطيتها ونسبها  
الالهى في عام ٤٢٨ قبل الميلاد في فترة عصيبة كانت تشهدها مدينة  
أثينا وتركت تلك الأحداث العصبية المتلاحقة أثرها البالغ عليه فيما بعد ،  
فحينما ولد لم يكن قد مر عام على وفاة زعيمها الكبير بريكليرس .  
ولم يكد الصبى يبلغ الرابعة عشرة من عمره حتى فقدت أثينا أسطولها  
في صقلية . وحينما بلغ الثانية والعشرين تقريبا هزمت من أسبرطه  
وحطم الأسبرطيون أسوارها واستولى على الحكم فيها الطغاة  
الثلاثين وقد كان منهم كريتياس ابن عم امه كما كان خارميدس خاله أحد  
معاونيه ولما كان أفلاطون قد بلغ حوالى الرابعة والعشرين من عمره  
آنذاك فقد كان بإمكانه بمساعدة أخواله المشاركة في الحكم ولكنه  
رفض أن يشارك في مظالم هؤلاء الطغاة أسوة برفض سقراط لذلك ،  
فقد كان أفلاطون في ذلك الوقت قد اتصل بسقراط واختاره دون  
سواه من معلمى أثينا ليتلمذ على يديه . وحتى ذلك الحين كان  
أفلاطون يحلم بالمشاركة في حكم مدينته ويتحين الفرصة المناسبة لذلك .  
ولكن هذا الحلم قد تحطم نهائيا في عقله حينما بدأت الديمقراطية حكمها  
بعد ذلك بأعدام سقراط .

ولقد كانت هذه الحادثة – فيما يبدو – هى الفاصل بين عهدين  
في حياته ، عهد الثقة في إصلاح أحوال المدينة عن طريق المشاركة  
في الحياة السياسية ، وعهد بدا يقتنع فيه أن طريق الإصلاح ليس  
مفروشا بالورود ، فهو يعيش في ظل مجتمع اما يحكمه الطغاة

أو الفوغاثية وليست هذه هي البيئة الصالحة للإصلاح المنوود ، فلابد  
من العمل على تغيير هذه البيئة أولا تغييرا جذريا .

وقد وصل افلاطون الى تلك القناعة بعد سلسلة من الزيارات التي  
قام بها لمختلف المدن اليونانية خاصة المدن التي تستوطنها المدارس  
الفلسفية ككورينثية وميجارا وجنوب ايطاليا كما زار بعض المدن الشرقية  
خاصة في مصر القديمة . وكانت من بين تلك الزيارات زيارة حامه هي  
التي اوصلته الى تلك القناعة هي زيارته لمدينة ميراقوصة حيث تلقى  
دعوة من ملكها ديوتيسيموس فذهب على أمل أن يجد هناك تلك البيئة  
الصالحة لتطبيق فلسفته السياسية التي كانت قد بدأت تتبلور في ذهنه ،  
ولكن خاب ظنه مرتين . مرة مع ديوتيسيموس الاول ومرة أخرى مع  
وريثه ديوتيسيموس الثاني . وفيما بين هاتين المرتين وكنتيجة للمصير  
المؤسف الذي كاد ينتهي الى حتفه من زيارته الأولى ، اقتنع افلاطون  
انه لا سبيل الى الإصلاح الا اذا بدأ من الصفر أى الا اذا بدأ بتغيير البيئة  
السياسية ، وهذا التغيير كما تصور افلاطون يتم من خلال تنشئة  
الشباب على حب الفلسفة واحترامها وذلك من خلال نظام تربوي قدمه  
في محاورته الشهيرة « الجمهورية » ، لكن كيف يتم له تنفيذ ذلك  
النظام ؟ !

ان بداية الطريق تمثلت عنده في تأسيس مدرسته الفلسفية الخاصة -  
وكانت اول المدارس الفلسفية في اثينا - ومنذ ذلك الحين بدأ اتجاهه  
التاملى في الفلسفة حيث اختار حديقة البطل اكاديموس في اطراف اثينا  
واسس عليها المدرسة واطلق عليها الاكاديمية واتخذ فيها اسلوبا جديدا  
في التعليم هو اسلوب الحوار والنقاش ، كما اقتصرتم المدرسة على  
قبول الطلاب من ذوى الاهتمامات العلمية الخالصة وخاصة علماء  
الرياضيات ، فقد كانت تشبه بمعاهد العلم المتخصصة الراقية  
في عصرنا ، ولاعجب ان اتخذ اسم الاكاديمية هذا المدلول العلمى الراقى  
منذ افلاطون الى يومنا هذا .

ولقد كان الكشف الأعظم والأصيل لأفلاطون الذى أعلنه لتلاميذه فى عالم الفلسفة وهو ما أسماه « نظرية المثل » - المثل يعنى الوجود الكلى الثابت للأشياء والتصورات وهو الوجود الحقيقى - يعتمد على اقتناعه بأننا نعيش فى عالم من الظنون والأوهام وسنظل كذلك ان ظللنا نتعلق بعالمنا الأرضى المحسوس ، فالحقيقة ليست فيه ، بل هو نفسه ليس حقيقيا . ولن ندرك ذلك الا بتمزيق تلك القيود التى تربطنا اليه ، وفك حصار الشهوات التى تحجب عنا طريق كشف الحقيقة . ولكن صعب على التلاميذ فهم هذا الحديث النظرى الغامض ، فعبر لهم أفلاطون عن فكرته بتشبيه - قاربت شهرته شهرة أفلاطون نفسه - هو « تشبيه الكهف » ، فقال لهم : اننا أشبه ما نكون فى حياتنا الأرضية هذه بأناس قيدوا بالسلاسل الى جدار كهف مظلم ولم يروا فى حياتهم سوى تلك الظلال التى ترسم أمامهم على ذلك الجدار من خلال فتحة الكهف المواجهة لهذا الجدار ، فهم يرون ظلالا للأشخاص وأشياء ويعتقدون بالطبع ان هذه الظلال هى الحقيقة لأنهم لا يرون سواها . ولكن ماذا يحدث لو استطاع أحد هؤلاء الناس ان يفك قيده ويتسلل خارجا من الكهف ؟

ان هذا الشخص سيكتشف حينذاك فقط أنه كان واحدا حين ظن ان حياته السابقة فى الكهف كانت حياة وان ما راه خلالها كان أشياء حقيقية . وسيعرف لأول مرة ان هذا الذى ظنه الحقيقة ليس الا الظلال والأشباح لأشياء أخرى تمر الآن امامه وهى الأشياء الحقيقية حقا .

ولقد كان هذا التشبيه هو نقطة الارتكاز والانطلاق عند فيلسوفنا . فقد استنتج منه أن علينا أن نبحث عن الحقيقة جاهدين وليس طريق الوصول اليها سهلا لأننا فى نظره مقيدين بسلاسل من الصعب التخلص منها وهى شهواتنا ، وحينما الشديد لهذا العالم الأرضى الفانى . اذ لا يستطيع التخلص من هذه السلاسل الا ذلك الانسان القادر على التغلب على شهواته وكبح جماح نفسه ، وكبح جماح النفس لا يكون

الا بأن يتغلب العقل على قوتى الشهوة والحماسة ( الغضب ) ، فالنفس الانسانية فى راية ذات قوى ثلاث هى قوة الشهوة التى تكون النفس الشهوانية وقوة الغضب والحماسة التى تكون النفس الغضبية وقوة العقل التى تكون النفس العاقلة ، وكل منا لديه هذه القوى الثلاثة لكن بدرجات متفاوتة فان تغلب العقل على قوتى الشهوة والغضب كان الانسان اميل الى طريق الفلسفة وكان باستطاعته اكتشاف عالم الحقائق ( عالم المثل ) . وان تغلبت القوة الغضبية كان الانسان اميل الى الشجاعة الفطرية فيصبح محاربا شجاعا ، وان تغلبت قوة الشهوة فهو انسان عادى بين عامة الناس الذين لا يتميزون بشئ ، لكن باستطاعتهم ان كافحوا شهواتهم وتغلبوا عليها فى نفوسهم ان يرتقوا الى طبقات اعلى فيصبحون من المحاربين او من الفلاسفة .

ولما كان افلاطون قد اقنعنا من قبل باننا جميعا نعيش فى عالم من الظنون ماعدا اولئك الذين يستطيعون فك قيودهم فيترقون على الحقيقة كاملة ، ولما كان القادرون على ذلك فقط هم الفلاسفة ، ولما كان هؤلاء الفلاسفة هم من يعيشون وفقا لعقولهم ووفقا لما يتوصلون اليه من حقائق فان هؤلاء بالطبع هم ما يجب ان يشكلوا راس الدولة اى حكامها . فالحاكم عنده يجب ان يعرف ماهيات وحقائق الاشياء بما فيها ماهية العدالة والحكم الصالح وهم من يدركون الخير بالنسبة للدولة والمُشعب . وان سألناه عن كيف يتولى الفلاسفة الحكم وهم لا خبرة لهم فى شئون السياسة العملية ، لأجابنا ، على لسان احدى المتحاورين فى محاوراة « الجمهورية » ، متى جرينا ان يتولى الفلاسفة الحكم ولم يفلحوا !!

ان الناس يتصورون خطأ ان الحاكم هو الخبير فقط بالأمور السياسية العملية ، واساس الخطأ هنا ان ذلك الخير يكون خبرته تلك من مواقفه جزئية معينة ولاعلم له بغير هذه المواقف فماذا يفعل لو واجهه مشكلة لم تمر فى خبرته من قبل ؟! انه سيتصرف فيها بالقياس الى خبراته السابقة ، وقد يقع فى الخطأ من سوء التقدير

بأنه يقيس على مواقف جزئية • ولكن الحاكم الفيلسوف الذى يدعو اليه افلاطون يملك العلم النظرى الراسخ بكل شئ فيتصرف بالقياس الى علمه السابق وهو غير معرض للخطا لأنه ينظر الى كل الامور نظرة شاملة تراعى كافة الجوانب ، فهو - كما يقول افلاطون فى محاوره « الميساس » - اسبه بالطبيب الذى يستطيع تشخيص المرض تشخيصا دقيقا وتقديم العلاج اللازم الذى يشفى المريض من مرضه رغم انه لم يمر بخبرة هذا المرض ولم يعيشه • وهكذا يكون الحاكم الفيلسوف بالنسبة لدولته ولشعبه فهو وحده القادر على معرفة مواطن الخلل فيها ومن ثم يستطيع التشخيص الصحيح وتقديم العلاج المناسب •

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بخطا افلاطون فى ذلك التشبيه ، لأن الافراد فى الدولة ليسوا كالمرضى ، فالطبيب يتعامل مع اجساد مرضاه بينما الحاكم يتعامل مع شخصيات ونفوس واهواء وعقول هؤلاء الافراد ، وليس من السهل حصر كل هذه الاهواء والنزعات ، فليس الافراد فى الدولة كالأفراد فى قطيع من الغنم يتحكم فيهم الراعى لمجرد قيامه على رعايتهم المادية وحمايتهم من أى عدوان •

وعلى أى حال فقد كان افلاطون يستهدف من وراء ذلك أن يتولى الحكم من هم اعلم بشئونه علما نظريا و تنقصهم فيه الخبرة العملية ، فقد نص على ذلك فى « الجمهورية » حينما رأى ضرورة ألا ينسولى الفلاسفة الحكم فى مدينته المثالية الا بعد أن يقضوا فترة تدريب عملية بتولى المناصب الادارية فى الدولة من سن الخامسة والثلاثين حتى سن الخمسين ، وذلك بعد المرور بالمرحل التعليمية المختلفة التى تبدأ من الصبا بتلقى التدريبات الرياضية وتعلم الآداب والاخلاق الرفيعة ثم يبدأون فى المرحلة الثانية التى تبدأ من سن العشرين وحتى الثلاثين فى تعلم العلوم الرياضية بعد فترة اعداد عسكرية من الثامنسة عشرة حتى العشرين ، ومن يجتاز هذه المراحل يصبح مؤهلا لتعلم الغلمفة والجدل وقادرا على معرفة الحقائق الثابتة للأشياء وهذه هى

المرحلة الثالثة التى تبدأ من سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين .  
لتبدأ بعد ذلك هذه المرحلة من التدريب العملى فى شؤون السياسة .  
وبعد كل هذه المراحل التعليمية يكون هؤلاء الفلاسفة أهلاً لحكم  
المدينة .

ومن هذا ندرك مدى مشقة هذا الطريق الطويل لبلوغ مرتبة  
الحكام عند افلاطون . لقد أراد أن يكون هؤلاء هم ضمان الخير  
للدولة وللشعب لأنهم لن يطمعوا فى ثروة ولن ينشغلوا بتحقيق نزوة .  
بل سيستهدفون دائماً اسعاد مواطنيهم على أساس تحقيق مثال العدالة  
فى الدولة .

وهذه الصورة المثالية التى رسمها افلاطون لما اسماه حكم الفلاسفة  
لا تتفصل عن تلك الصورة التى رسمها من خلال اسطورة الكهف ،  
فعلى ذلك الشخص الذى استطاع فك قيده ومن ثم استطاع رؤية الحقيقة  
ان يعود لياخذ بيد اقرانه من أولئك المربوطين الى جدار الكهف  
فيحاول فك قيودهم وتبصيرهم بالحقيقة ، فمسيل الاصلاح عنده  
اذن يبدأ من معرفة الحقيقة معرفة نظرية ثم بعد ذلك يمكننا الافادة  
من هذه المعرفة فى حياتنا العملية . فما لثبه الفرق بين حكم الفيلسوف  
وحكم الخبير بالفرق بين رجل أراد اصلاح حركة المرور فى المدينة فوقف  
على أحد كبارها العلوية لينظر فى كيف ينساب المرور عبر الطرق  
الامامية والجانبية التى يستطيع من موقعه هذا ان يدرکہا ، او اخر  
اراد ذلك فصعد على أعلى رتبة فى المدينة ليستطيع تقدير الامر بصورة  
افضل ويقدم حلاً أكثر سلامة من سابقة ، وبين شخص نخر استطاع  
ان يركب طائفة . ومنها استطاع رسم خريطة دقيقة لكل شوارع  
ودروب المدينة ، وعلى أساس ذلك قدم الحلول الشافية لكل ازمتات  
المرور فيها . ان هذا الاخير هو الشبيه بالفيلسوف عند افلاطون ،  
فهو وحده صاحب النظرة الشاملة الذى يحل المشكلات الجزئية

من خلال ادراك ماهيتها الكلية اى من خلال ربط المشكلة الجزئية بكافة ما يتفرع عنها وما يرتبط بها من مشكلات اخرى .

ولذلك كان اصراره الشديد على ان يتولى الفلاسفة الحكم في مدينته المثالية في « الجمهورية » وحتى حينما تنازل عن بعض آرائه السياسية الجزئية في محاوره « السيامى » متجها شيئا ما نحو الواقعية لم يتنازل عن ذلك الحاكم « العالم » بفنون الحكم ، فالحاكم يجب ان يكون فيها عالما بفن السياسة الذى يهيمن على كل الفنون في المدينة ، فهو الفن الشامل الذى يتحكم في التربية والخطابة وقيادة الجيوش والاقتصاد والقضاء . فالحاكم هنا اشتهر بالحائك الذى يكلف الغزالين والنساجين في الدولة بان يقدموا له الخيوط والانسجة ، ثم يقوم هو بالجمع بين كل هذه الخيوط ، وعليه ان يوازن بينها وينسج منها ابيى حلة تظهر بها دولته .

وحينما انتهى فيلسوفنا في « القوانين » وهى اخر كتاباته الى نزعة وافعية واضحة وقرر ان يقدم البديل لتلك الدولة المثالية التى رسمها في « الجمهورية » ، رأى ان يكون البديل للحاكم الفيلسوف في « الجمهورية » او ذلك الحاكم العالم في « السيامى » ، هو الدولة التى يحكمها القانون ( او الدستور ) ، فليس للحكام فيها سلطة تعديل القوانين التى سنّها المشرعون او تجديدها او العبث بها او الخروج عليها باى شكل نيا كانت صورة الحكم في هذه الدولة . فهذا الحكم الدستورى يعتمد على ان تكون السلطة العليا في الدولة للدستور الذى يجب ان يحميه ما يسميه افلاطون مجلس حراس الدستور . وكانما اراد ان يفهمنا ان هذا التعديل في نظرياته السياسية لايعنى التخلي عن المكانة السابقة للفلاسفة ولل فلسفة في المدينة ، فقدم هو بنفسه مايجب ان يكون عليه الحال في هذه الدولة - التالية في الافضية لدولته المثالية الاولى - فسن مجموعة من القوانين المنظمة لكل شئونها ، فاصبح كل ماقدمه من تعديل هو العدول عن بعض الآراء الجزئية -



دون التنازل عن الجوهر - مثل تنازله عن شيوعية الملكية والأثرة  
التي وردت في « الجمهورية » ، حيث لقر بدلا منها مبدأ الملكية ولكنه  
قدم القوانين المنظمة لها فرائ أن توزع الثروة على جميع الأفراد على  
المساواة بشرط ألا يمتلك أغنى الناس أكثر من أربعة أضعاف أقلهم  
ملكية - وعُدل عن الشيوعية في الأثرة وأقر نظام الزواج الفردي بشرط  
أن يراعى الأزواج مصلحة الدولة لا مصلحتهم الشخصية فقط . إذ  
لا يجب - مثلا - ألا يزيد عدد المواليد عما تتطلبه الدولة ، لأنه عليها  
حينذاك أن تتخذ أي إجراءات كإلجاء الاجهاض والنفي والاعدام  
للمشوهين أن لزم ذلك لاعادة التناسب بين عدد الأفراد في الدولة وبين  
ما تمتلكه من موارد . كما يمكن للدولة أن تمتكمل عدد الأفراد من الخارج  
إذا حدث نقص في المواليد حتى لا يختل ذلك التوازن . ولذلك فقد  
راى افلاطون ألا تتم مراسم الزواج إلا بعد استشارة الدولة . كما رأى  
فرض عقوبات صارمة على من يبلغون سن الخامسة والثلاثين دون  
أن يتزوجوا وذلك للحفاظ على ما يجب أن يسود فيها من قيم وقضائل  
وتوازن .

كما طالب كذلك - في دولة « القوانين » بفرض عقوبات شديدة  
على من يخرجون على نظام الدولة وقرر أن الجريمة الكبرى هي التي  
تكون ضد الدين فيها ، بعد أن طالب بأن يلحق الدين للناس جميعا  
ويكون هو الروح السائدة في الدولة بكافة أجهزتها . وذلك من خلال  
نظام ثابت للتربية تشرف عليه الدولة إباح فيه درامة الشعر والتمثيل بشرط.  
أن تعرض موادها على قلم مراقبة لا يسمح فيهما بأى أسفاف .

ومن النظر في هذه القوانين التي سننها افلاطون نلاحظ انه لم  
يتنازل عن نظريته السابقة تماما وإن كان قد عدل من بعض أرائه .  
فالدولة المثالية في « الجمهورية » - كما قال هو - لا يمكن أن تتحقق  
إلا على يد الالهة أو أبناء الالهة . أما البشر فليس في وسعهم أن يحققوا تلك

الصورة المثلى بكافة معالمها ، ولذلك كان عليه ان ينزل الى مستوى الواقع فيصور للناس طبائع دولة فاضلة تراعى طبيعة النفس الانسانية كما هي عليه في هذا الواقع . ولذلك فان الدولة المثالية في «الجمهورية» ماتزال في رايه هي ذلك المثل الأعلى الذي على الناس ان يواصلوا السعى الى تحقيقه بقدر استطاعتهم ، ويحاولون محاذاته قدر طاقتهم الانسانية .



### أهم مصادر الفصل الخامس

— أفلاطون : الجمهورية : ترجمة ودراسة فؤاد زكريا ، القاهرة ،  
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م .

— أفلاطون : فايدروس : ترجمة أميره حلمى مطر ، القاهرة ، دار  
المعارف ١٩٦٩ م .

— الكسندر كواريه : مدخل لقراءة أفلاطون : ترجمة عبد المجيد  
أبو النجا ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦ م .

— عبد الرحمن بدوى : أفلاطون : القاهرة ، مكتبة النهضة  
المصرية ، ١٩٤٣ م .

— مصطفى النشار : الألوهية عند أفلاطون واثرها فى الفلسفة  
الاسلامية والغربية ، دار التنوير بيروت ، ١٩٨٤ م .

— Plato : The Statesman : Translated by J. B. Skemp,  
Routledge & Kegan Paul , London, 1961.

—Plato : The Laws : Translated by Jowett « The Dialogues  
of Plato » Vol . V, Oxford University Press, London , 1931.

— Ross : Plato's Theory of Ideas : Oxford, At. The Clarendon  
Press, 1951.

Taylor : Plato The man and his works ; Meridian Books  
New - York , 1957 .

— Taylor : The mind of plato : Ann Arbor Paperbacks  
Michigan, 1960.

— Wild J. : Plato ' s Theory of man :Cambridge, Massach  
usetts, Harvard University Pres, 1946.

## الفصل السادس

أفلاطون ..

و « الحب »

تشجيع على الأمانة عبارة « الحب الأفلاطوني » كما يحلو للأدباء من روائيين وشعراء استخدامها في تصويرهم للحب المسمى بالعذرى بين الرجل والمرأة ، فهو ذلك الحب الذى تتلاقى فيه القلوب دون الأجساد ، الحب الذى يبتعدا فيه عن الشهوة الحسية ويكتفيا بالابتناسات واللقاءات الرومانسية .

والكثير من الدراسات التى أجريت عن نشأة الحب العذرى فى التراث العربى ترده الى « الحب الأفلاطوني » ، وكان المستشرق الفرنسى لوى مامينيون هو أول من رأى ذلك ، كما وافقه على ذلك المستشرق دوزى فى دراسته عن ابن حزم . وقد وحد هؤلاء بين الحب الأفلاطوني وبين الحب العذرى أو الرومانتيكى كما يحلو لعلماء النفس تسميته . وبرغم أننا قد لا نوافق على تأثير الحب الأفلاطوني فى نشأة الحب العذرى عند العرب من حيث أن الملامح العذرية واضحة فى التراث العربى قبل نقل كتابات أفلاطون الى اللغة العربية ، فقد تغنى به الشعراء العرب قبل الاسلام كما تغنوا به فى صدر الاسلام ، الا أننا لا نستطيع نفى هذا التأثير تماما حيث ان تأثيرا غير مباشر قد تم دون شك عبر التراث المسيحى الذى تشرب تلك العناصر المثالية الافلاطونية وعلى رأسها فلسفته فى الحب .

والحق أن استخدام اصطلاح « الحب الأفلاطوني » تعبيرا عن هذا النوع من الحب قد يصادف أساسا فى فلسفة أفلاطون عن الحب من حيث ارتباط المعنى الحقيقى للحب عنده بالسمو والارتفاع عن شهوات

الجمسد ، لكن الحقيقة أن الحب كما صوره 'فلاطون كان يخلف من جوانب كثيرة عن تلك الصورة الشائعة عنه . وسحاول في هذا السطور تقديم صورة الحب عند فيلسوفنا عبر مؤلفاته المختلفة .

فلقد تركزت فلسفة الحب عنده في محاورتين أساسيتين من محاوراته : ( وقد كانت هذه طريقة افلاطون في الكتابة الفلسفية فقد اختار أسلوب الحوار بين عدة شخصيات من بينها من يعبر عن رايه ) هما « المادية » و « فايديروس » .

وفي « المادية » عبر عن رايه في الحب في صورة حوار بين سقراط وهو الشخصية الرئيسية التي كان افلاطون ينطقها بفكره . وديوتيميا وهى شخصية خرافية وقد عرف افلاطون الحب بأنه لشبذ يجسر يصل العالم الحسى الفانى بالعالم العقلى الخالد ، وهو مخلوق ذو طبيعة وسط بين الالهة والبشر . وهناك صور عديدة للحب يشر اليها افلاطون على لسان ديوتيميا ادناها ذلك الحب الجنى بين الرجل والمرأة وهدفه الحفاظ على الجنس البشرى من الفناء لأننا عن طريقه يمكننا احلال افراد محل الأفراد الذين فتنوا .

أما ثانى صور الحب فهو الحب النبيل حب الذكر للذكر وهو وأن كان عقيما من الناحية الجنسية الا انه خصب أن نظرنا الى الخصوبة من الناحية الروحية فهو يحقق الاتصال الروحى بين الرجلين المتحابين فهو يعنى تزواج عقليين راقين بريئين من أى نزعة حسية خسية ، فقد كان افلاطون يكره هذا النوع من الحب الجنى الشاذ بين الرجل والرجل رغم شيوعه فى المجتمع اليونانى الاثنى ، فقد كان يعتبره منافيا للطبيعة .

أما ثالث صور الحب فهو حب الفيلسوف وهذا الرقى الصور فهو حب الحكمة الذى يرقى فوق ذلك الحسى الفانى . ويستخدم افلاطون فى وصفه منهجه فى الجدل ( الديالكتيك ) الصاعد من هذا العالم المحسوس بما فيه من حب نماذج الجمال الحسية فى الاشياء المفردة الجميلة الى حب الجمال الحسى بشكل عام ثم الانتقال الى حب الجمال الروحى المعنوى الى جمال

المعرفة، التي تتمثل في مشاهدة مثال الجمال في ذاته الذي يتيح للانسان تلك المعرفة الكاملة بحقيقة الجبال ومن ثم حقيقة الكون ، فهذا الحب اذن هو حب المعرفة وعشق جمالها .

ويزيد افلاطون هذه الصور من الحب توضيحا في محاوره « فايدروس » ، ولكنه يرى فيها أن الحب في حقيقته « هوس » مقدس حيث أنه الهام من الالهة يصلح النفس البشرية ويزيدها نقاء وقدرة على معرفة الحقيقة الفلسفية المحضة والامتزاج بها . وواضح أن افلاطون يقصد بالهوس هنا شيئا آخر غير ما نعنيه نحن بالهوس . فالهوس عنده ليس هو الجنون ، بل هو شيء قريب من الالهام حيث أنه يحدثنا عن انواع ثلاثة أخرى للهوس هي - هوس النبوة الذي تتعرض له كاهنات الاله ابولو حين يفقدن رعيهن عند تلقى وحى الاله . و«هوس المتصوفة او هوس الخلاص الذي يصيب أولئك الذين يلجأون الى العبادة والاكثر من الصلاة والمشاركة في طقوس الطهارة الدينية ومن تم ينسلصون من ذنوبهم القديمة ويحميهم من جميع المصائب في المستقبل . اما النوع الأخير من الهوس فهو هوس الشعراء الذي مصدره ربات الشعر وهو في حقيقته الهام الهى ان صادف نفسا طاهرة رقيقة يقظها والهمها القصائد العظيمة التى لا يمكن للشعراء غير الملهمين محاذاتها لأن شعر الصنعة سرعان ما يخفت امام شعر الملهمين الذين مسهم هذا الهوس .

واسمى انواع الهوس عند افلاطون هو هوس الحب بالمعنى الذى اشرنا اليه ، فهو الأكثر تأثيرا في النفس الانسانية ، ولكى يوضح لنا ذلك يحدثنا عن طبيعة النفس البشرية التى تتميز في رايه عن البدن حيث انها جوهر عقلى بسيط يمكنه الامتزاج بالحقيقة المطلقة التى هى عند افلاطون عالم المنزل ( وهو عالم من التصورات العقلية التى تعبر عن الوجود الحقيقى لماهيات الاشياء حسية ومعنوية ) ، وهذه النفس كانت في نظر افلاطون تعيش في ذلك العالم قبل هبوطها الى عالمنا المحسوس ومن ثم فقد شاهدت الحقيقة وامتزجت بها وعرفتھا ، فقد

تأملت مثل الجمال والحق والخير وحينما تهبط الى هذا العالم متقمحة جسدا انسانيا وتتفاوت منزلة هذا الانسان بين البشر بحسب نسب كل نفس من تلك المعرفة السابقة بالحقائق المثالية والقدرة التي وحيث على التذكر ، فافضل النفوس تلك التي تمتلك القدرة القوية على التذكر كما تمتلك العقل الراجح ولهذا يقدر لها ان تنزل في جسد فيلموف محب للمعرفة بطبعه ، ويقدر ما وهبت من شوق الى ذلك العالم الالهي الذي كانت تسكنه وامتلأت فيه حب للجمال المطلق ، بقدر ما تنفعل بنا تصادفه من امثلة محسوسة للجمال الأرضي حيث يذكرها هذا الجمال المحسوس بمثابة الجمال في ذاته فتعشق النفس هذا الجمال المحسوس وتندفع نحوه مرغمة وتقدهس تقديسها لمثاله الاعلى ، وهذا الحب يحدث تأثيره من المحب الى المحبوب فيتبادلا الحب الذي يوصلهما الى غاية مثالية واحدة هي الرغبة في العودة الى ذلك العالم الالهي حيث يسعدان طبيعتهما الالهية ويحيان حياة السعادة الابدية بعد الانطلاق من قيود الجسد الى بعد الموت .

ويبدو مما سبق ما للحب من منزلة رفيعة في فلسفة افلاطون وميتافيزيقاه ، فالحب الذي اثرنا اليه هو حب معرفة كل ما يتعلق بالعالم الالهي فكل ما تراه النفس المحبة في هذا العالم المحسوس تحبه بقدر مايساعدها على الارتفاع والسمو والتطويق في افاق ابعد من هذا العالم الأرضي . هذا النوع من الحب هو الحب الاسمي والحقيقي عند افلاطون ، وهو حب فلسفي حيث انه حب للتأمل ومعرفة الحقائق المجردة ، وهو لا يتجه بالفيلسوف الى غاية حسية أو شهوانية .

وقد اوضح افلاطون ذلك في محاوره المأدبة حينما ظرب مثلا عليه علاقة شاب وسيم جميل يدعى القبيادس بسقراط ، وكان القبيادس يحاول اغراء سقراط ليمارس معه الرذيلة ولكن سقراط يرفض ذلك ويحاول الاخذ بيد القبيادس للبعد عن هذا الاغراء الشهواني فعلمه السمو والارتفاع عن ذلك الحب الشهواني ليتحابا في الفضيلة والعفة وتتلاقى

نفسيهما في العالم السماوى . ولقد عمق افلاطون مفهوم الحب الفلسفى فى « فايدروس » حينما ذم على لسان سقراط الحب الشهوانى ودعى فى الخطابين اللذين لقاهما سقراط - ردا على خطاب لوسياس فى ذم الحب - الى ذلك الحب الفلسفى السامى باعتباره هبة وهوسا الهيا يساعد النفس على التخلّى عن كل شهوات الجسد الفانى فتكون مستعدة لتلقى الحقيقة المجردة والاتحاد بها .

واذا كان حديثنا السابق ينصب على ميثاقيزيقا الحب عند افلاطون ، فان له العديد من الآراء حول الحب بالمعنى الدارج باعتباره علاقة تربط بين الرجل والمرأة ، فقد عالج افلاطون هذه العلاقة فى العديد من محاوراته اهمها محاوره « الجمهورية » و « القوانين » .

ففى « الجمهورية » كان يرسم معالم مدينته الفاضلة وبدا له ان احم هذه المعالم الدعوة الى شيوعية النساء فى طبقة الحراس ( التى تشمل طبقة الحكام وطبقة الجند ) وكان يستند فى رايه ذلك على اساسين . اولهما : ان ما يسبب فساد الحكم والجند صراهم حول النساء وبحول الملكية ( ملكية الاراضى والأموال ) ، وثانيهما : انه لاحظ ان اساس علاقة الرجل بالمرأة هو الانجاب. للمحافظة على بقاء الجنس البشرى ، فلما لا يتم ذلك الانجاب بالانتخاب الذى تقوم به الدولة مستهدفة الحفاظ على نقاء هذه الطبقة وصحتها العقلية والجسمية ويتم ذلك التزاوج بالانتخاب فى مواسم معينة كما يحدث فى عالم الحيوان . فيحقق من ذلك عدة اهداف . اهمها الحفاظ على وحدة الدولة بازالة ذلك السبب الهام من اسباب الصراع بين ابناء هذه الطبقة فتشارك المرأة فيها الرجل مهام الحكم والجندية دون ان يكون لحددهما ملكا للآخر . اما الهدف الثانى فهو ان الدولة ستتولى تربية هذا النشء حيث ان الابن سيكون ابنا للجميع فلن يتعرف اى رجل او اى امرأة على ابنهما وبالتالي سيتفرغان لتادية مهامهما السياسية والعسكرية فى غير مواسم التزاوج .



وقد لاقت دعوة افلاطون تلك لشيوعية النساء والاسرة انتقادا عنيفا من معاصريه وتلاميذه خاصة ارسطو . لكن الحق ان تلك الدعوة كانت فى رأى صاحبها هى الحل الناجع والسريع للصراع بين الجند والحكام ، فهو لم يطالب بتطبيق هذا النظام على كافة الطبقات فى الدولة . كما أنه دعى فى « الجمهورية » أيضا الى حل آخر امثل لهذا الصراع ولكنه طويل الأمد يتمثل فى تطبيق نظام تريبوى تشرف عليه الدولة يكون هدفه تخريج هذه الطبقة الفاضلة من الحكام والجند الاصحاء بدنيا وعقليا وينم بعزل الأبناء منذ حداثة سنهم عن اسرهم وتتولى الدولة تنشئتهم على مراحل حتى يصلوا الى سن الخامسة والثلاثين فيكونوا قد تعلموا كبنين وبنات الفنون والآداب الراقية ثم العلوم الرياضية ثم الجدل والفلسفة وفى خلال ذلك يخضعون لنظام غذائى صحى ونظام رياضى تصح اجسامهم به . وفى سن الخامسة والثلاثين يفصل الاجدرون منهم عقب اختبارات تعقد لهم فيتولون مهام عملية فى شئون السياسة والحكم حتى يتعلموا الاختلاط بالناس ويتعرفون على مشكلات مجتمعهم لمدة خمس عشرة عاما ، ومن ثم يستطيعون بعد ذلك تولي مهام الحكم . وهذا ما يسميه افلاطون بحكومة الفلاسفة ، وهذه الحكومة لن يكون بين افرادها صراعات من اى نوع لأن افرادها سواء كانوا من الرجال او من النساء قد تربوا على المبادئ السامية والأخلاق الفاضلة .

وعلى اى حال فقد احس افلاطون ان دعوته الى الشيوعية فى علاقة الرجل بالمرأة يشوبها النقص حيث انها تتعارض مع غريزة اساسية هى غريزة التملك ، وبذلك فقد تنازل عنها فى آخر محاوراته محاوره « القوانين » التى قدم فيها صورة لمجتمع سياسى يعيش وفقا للقوانين التى يسنها الحكماء ، وكانت بعض هذه القوانين لديه تنظم العلاقة بين الرجل والمرأة فاباح الزواج الدائم بينهما كما اباح تكوين الأسرة ، وهذا يعنى انه اباح امكانية تلاقى العاطفة والحب بمعانيهما المختلفة بين الرجال والنساء ، ولكنه اوصى بان يراعى الرجل والمرأة حينما

يتزاوجان ظروف مجتمعهما الى جانب مراعاتهما لاتمام علاقتهما  
العاطفية الخاصة فقد اوصى بان يتزوج الغنى من الفقيرة ويتزوج الثرية  
من الفقير حتى يتمكنوا من العيش فى سلام وتتحسن الظروف الاجتماعية  
فى الدولة عامة فلا يكون من أفرادها حاقدا أو حاسدا .

وترجع دعوته الأخيرة تلك الى انه قد اباح فى « القوانين » الملكية  
الزراعية والعقارية بعدما كان قد حرهما فى « الجمهورية » - حيث انه  
كان قد دعى فيها الى شيوعية الملكية الى جانب شيوعية الأسرة - كما  
قنن هذه الملكية الزراعية والعقارية بحيث لا يجب ان يمتلك أغنى الناس  
اكثر من أربعة لضعاف ملكية غيره . ونادى بنظام للتوريث أساسه ان  
يرث الابن أو البنت الكبرى كل املك الأب أو الأم . وكان هذا يعنى  
ان بقية الأبناء لن يمتلكوا شيئا ، كما يعنى ضرورة الحفاظ على هذا  
التوازن السابق بين الملكيات . وراى بناء على ذلك ان يدعو الى مراعاة  
هذا الأمر فى نظام الزواج حيث يجب فى رايه ان يبحث الغنى ( الذى  
ورث املك أبيا ) عن فقيرة ليتزوجها ، وتبحث الثرية ( التى ورثت  
املاك ابيا ) عن فقير ليتزوجها ، وبهذا تتحقق العدالة الاجتماعية  
فى الدولة .

\*\*\*

### أهم مصادر الفصل السادس

1 — Plato, The Symposium, English Translation by W. Hamilton, Penguin Books, 1977.

2 — Plato, The Republic, Eng. trans. by H. D. Lee, Penguin Books, 1962.

3 — Plato, The Laws, Eng. : trans. by E. Jowett, Th. Ed., London, 1931.

( ٤ ) أفلاطون : فايدروس ، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلى  
مطر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م .

( ٥ ) د. محمد حسن عبد الله ، الحب في التراث العربى ، سلسلة  
عالم المعرفة التى تصدر عن الكويت ، العدد ٣٦ ، ١٩٨٠ .

## الفصل السابع

أرسطو .

• واحتمال المشروع الحضارى اليونانى •

فى أحد ايام عام ٣٨٤ ق م ولد باسطاغرا - تلك المدينة الصغيرة القديمة على ساحل ايونيا - أول فيلسوف محترف فى التاريخ • انه فيلسوف اليونان الكبير أرسطوطاليس بن نيقوماخوس ليعيش حياة زاخرة صنع خلالها مذهباً فكرياً فذا سيطر على الفكر العالمى اكثر من عشرين قرناً من الزمان •

وقد عاش حياته فى اطوار اربعة ، كان اولها هو طور النشأة فى ظل امرة مرموقة من أسر اسطاغرا • فقد كان والده طبيباً مشهوراً استدعاه الملك امتناس الثانى ملك مقدونيا ليكون طبيبه الخاص فكانت فرصة لهذا الصبى الصغير لأن يعرف كيف يعيش الملوك ، ولكن مات والده وهو لم يزل فى سن الثامنة عشرة تقريباً مما اضطره لأن يغادر مقدونيا متجهاً الى اثينا ، حيث يبدأ الطور الثانى من اطوار حياته عموماً والطور الاول من اطوارها الفكرية ذلك الذى يمكن ان نسميه ، طور التلمذة وطلب العلم • وقد اختار أرسطو الالتحاق باكاديمية افلاطون التى كانت آنذاك قبلة يجذب اليها كل من أراد أن يتعلم المثل الأعلى لرجل الدولة العادل الفيلسوف •

وفى جو الاكاديمية التعليمية الذى اراده مؤسسها مفتوحاً تربى أرسطو على أن الفلسفة حوار وأن الحقيقة ليست وفقاً على رأى معين ، كما انها ليست سهلة المنال ، بل عرف أن طريقها وعراً وشاق وهى لا تكون الا لمن اتسع صدره للحوار والرأى الآخر ، وسرعان ما تشرب التلميذ آراء الأستاذ وعرف كيف يستفيد منها فاصبح المجادل الاول مما جعل استاذة يلقبه بـ « عقل المدرسة » ، ولما كانت مجادلاته

لا تأتي من فراغ ، فلم تكن مجرد براءة فى اجراء الحوار عن طريق السؤال والجواب السوفسطائيين اللذين لا يهدفان الا الى الانصراف على الخصم ، بل كانت مجادلاته اساسها طرح الراى الآخر على اساس من قراءته الواعية لكل نتاج مفكرى عصره وعلمائه ، فقد دعى ذلك افلاطون لان يلقبه ايضا بـ « القراء » اى كثير الاطلاع .

وسرعان ما لمع نجم هذا التلميذ النابغ فجعله افلاطون معلما للجدل والخطابة فى المدرسة . ورغم تلك العلاقة الحميمة بين التلميذ واستاذه الا ان المؤرخين يحاولون التشكيك فيها حيث يقولون ان ارسطو كان يعانى صراعا فكريا داخليا فى نفسه بين ان يكون افلاطونيا خالما وبين ان يعلن الانشقاق عن الفكر الافلاطوني الذى كان لا يكن له التقدير ، وهم يستندون فى ذلك على تلك المعارضة التى يكتف عنها الجدل الذى كان يدور بين ارسطو وبين افلاطون داخل المدرسة ولكن الحقيقة يكشف عنها Jæger فى كتابه عن ارسطو حيث يؤكد ان تلك الفترة من حياة ارسطو كانت افلاطونية حالمة (١) . فقد اخلص ارسطو لتعاليم افلاطون وكان شديد التمسك بها ، ويبدو ذلك من كتاباته فى تلك المرحلة فقد كتب المحاورات التى تتمثل النهج الافلاطوني فى الكتابة الفلسفية شكلا وموضوعا ، حيث كتب محاورات عديدة بنفس اسماء محاورات افلاطون ، وقد يقول قائل انه ربما كتبها بهذا الشكل ليعارض فيها آراء استاذة ! لكن رغم فقدان هذه المحاورات وعدم معرفتنا بمضمون معظمها ، الا ان احداها وهى محاوره « اوديموس » كشف عن مضمونها ، وهى تؤكد عكس ذلك ، ففيها عبر ارسطو على طريقة افلاطون عن مبدأ فلسفى افلاطوني اصيل هو خلود النفس . ولو عرفنا ان ارسطو فى فلسفته الخاصة لم يكن يؤمن بخلود النفس لعرفنا الى أى حد كانت تلك المحاورات ومنها اوديموس معبرة عن افلاطونية ارسطو الخالصة فى تلك المرحلة التى استمرت حتى وفاة افلاطون فى عام ٣٤٨ ق م (٢) .

وهنا يبدأ الطور الثالث من اطوار حياة ارسطو عامة ، والثانى من

اطوار حياته الفكرية ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث بداه بمغادرة  
أثينا عقب وفاة أستاذه مباشرة ، مما جعل المؤرخون يؤكدون من ذلك  
العداء بينه وبين أستاذه ، ذلك العداء الذى ظهر حينما غادر أرسطو أثينا  
عقب وفاة افلاطون .

لكن الحقيقة كانت غير ذلك ، فلم يكن أرسطو يوما معاديا  
لأفلاطون لرئاسة الاكاديمية عن بعده نظرا لانه كان هجيا -  
أى لم يكن يونانيا خالصة - وكان القانون الاثينى يحرم ان يمتلك شيئا  
فى أثينا من لم يكن أثينيا . اما السبب الثانى : فقد كان الخلاف الفكرى  
بينه وبين اسبوسيبوس الذى رأس الاكاديمية بعد افلاطون ، حيث رأى  
أرسطو انه سينحرف بنظرية المثل الأفلاطونية فى اتجاه رياضى صرف  
لم يكن يقصده افلاطون حينما ربط بين المثل والاعداد فى اواخر حياته .  
ويؤكد ذلك أن اسيتوقراط وكان افلاطونيا مخلصا قد غادر اثينا مع  
أرسطو انذاك حيث اتجها معا الى آسيا الصغرى وبالذات الى مدينة  
اترنوس التى كان حاكمها ومشروعها افلاطونيين ، وهذا يكذب ادعاءات  
من يقولون بحق أرسطو على أفلاطون لانه لم يعينه رئيسا للأكاديمية  
من بعده ، اذ اننى أعتقد أن أرسطو لم يكن يجهل هذه المادة من القانون  
الاثينى وربما التمس لأفلاطون العذر فى تعيينه لابن اخته اسبوسيبوس  
رئيسا للأكاديمية حتى يحافظ على أموالها فى يد أسرته ولهذا أرجح أن  
يكون سبب مغادرته الأكاديمية هو خلافه الفكرى مع اسبوسيبوس حول  
تفسيره الرياضى لنظرية المثل . ويؤكد ذلك اتجاهه مع اكينوفراط الى  
اترنوس التى عدت انذاك معقلا من معقل الأفلاطونية ، فقد كانت بمثابة  
فرع من فروع الأكاديمية .

على أى حال ، لقد قضى أرسطو فى آسيا الصغرى عدة سنوات  
تزوج خلالها وأنجب ، وكان ينوى الاستقرار بها أكثر من ذلك لولا انه  
تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا انذاك ليكون مربيا لابنه الاسكندر  
الذى كان يبلغ الثالثة عشرة من عمره ، فذهب الى مقدونيا مرة

أخرى ليكون بصحبة الاسكندر مريباً له طيلة أربع سنوات يبدو أنها ذب حافلة بالخلاف الفكرى بينهما . فقد كان الاسكندر مقدونيا عنيداً ثم يقبل من آراء الاستاذ التقليدي شيئاً . فعلى حين كان الاساذ يؤمن بدولة المدن باعتبارها الدولة المثالية ، كان التلميذ يؤمن بالامبراطوريات وكان يأمل فى ان يحقق حلمها راود والده باتساع رقعة مملكته .

وما ان بلغ الاسكندر السابعة عشرة من عمره حتى بدأ الخروج على رأس الجيش المقدونى وذاق لذة النصر العسكرى مما ابعده عن استاذة . ولما مات والده انذاك أصبح هو القائد والامبراطور، فغادر ارسطو مقدونيا الى اثينا وكان بإمكانه العودة مرة أخرى الى الأكاديمية فقد كان اكسينوقراط رئيسها انذاك . ولكنه كان قد بدأ يبلور فكره الفلسفى الخاص وبدأ ذلك من مؤلفاته فى تلك المرحلة حيث ترك اسلوب الحوار ليكتب على طريقته بعض المؤلفات مثل « فى الفلسفة » و « دعوة للفلسفة » وربما يكون قد كتب بعض مؤلفاته الفلسفية المعروفة فى تلك المرحلة مثل « الجدل » والكتاب الاول من « الميتافيزيقا » وغيرها .

ويبدو من تلك المؤلفات ان الاتجاه الفلسفى العام لارسطو بدأ يميل نحو التجريبية واعطاء الحواس أهمية فى المعرفة الانسانية باعتبارها نقطة البداية فى عملية المعرفة ، الى جانب ايمانه بأن العقل هو القوة المعرفية الاهم باعتباره القوة المستدلة والمتأمل . وقد اتضح ذلك فى كتابه « بروتريتيقوس » أو « دعوة للفلسفة » (٣) .

ومن هنا فضل ارسطو أن يؤسس مدرسته الفلسفية الخاصة فى اثينا - رغم انه لم يكن مالِكها الحقيقى - وقد ساعده تلميذه الاسكندر الأكبر فى ذلك مادياً ومعنوياً مما يؤكد ان العلاقة الودية ظلت موجودة بينهما رغم الخلاف الفكرى الذى اشرنا اليه بينهما .

وهنا نصل الى الطور الآخر من اطوار حياته الفكرية وهو طور الاستاذية الذى يبدأ فى عام ٣٣٥ ق م وهو العام الذى اسس فيه

« اللوقيون » لتكون مدرسة فلسفية وعلمية متميزة عن الأكاديمية بتركيزها على الجانب العلمى حيث ألحق أرسطو بها متحفا علميا احتوى الكثير من عينات النباتات والحيوانات التى أجرى عليها مع تلاميذه تجاربهم العلمية وقد ساعده على ذلك مصاحبة العديد من تلاميذه لاسكندر فى غزواته لمختلف البلدان حيث كانوا يرسلون اليه بكل ما تقع عليه أعينهم من عينات نباتية وحيوانية جديدة ، كما زودوه بالمعلومات الجغرافية والتاريخية عن تلك البلاد .

والى جانب ذلك فقد تميزت اللوقيون بدروس أرسطو المسائية التى خصصها للجمهور حيث كان يحاضرهم فى الخطابة والجدل مما جعله ينجح فيما فسل فيه سقراط وافلاطون ويقضى قضاء مبرما على السوفسطائيين(٤) ، فقد علم عامة الناس اصول الجدل والخطابة وفنونها بعد ان كشف لهم عن الاغاليط السوفسطائية وكيف يمكن تجنب الوقوع فيها .

وقد استمرت هذه المرحلة من حياة أرسطو حتى عام ٣٢٣ ق.م وهو العام الذى توفى فيه الاسكندر الاكبر، وقد كانت هذه السنوات - سنوات الاستاذية من حياته - والتى لم تتعد الاثنى عشر عاما هى لخصب سنواته الفكرية حيث شهدت كل مؤلفاته العلمية فى مختلف ميادين العلوم التى كان هو مؤسسها جميعا كعلم الطبيعة والمنطق وعلم النفس والفلك وعلوم الحياة .. الخ ، بالاضافة الى بقية مؤلفاته الفلسفية المعروفة . فكانت بذلك فى تقديرى لخصب سنوات فكرية يعيشها فيلموف فى العالم حيث لخرج فيها هذا الكم الهائل من المؤلفات الاصلية التى لم تزل معينا ينهل منه الفلاسفة والعلماء سواء بالأخذ عنه أو برفض ما تجاوزه العلم منه .

ولم تكد مراسم وداع الاسكندر الاكبر تنتهى حتى يادر الاثينيون الى محاولة الاستقلال عن الامبراطورية المقدونية وطالبوا بمطاردة كل انصاره فى اثينا وكان أرسطو على راسهم بالطبع ، مما اضطره الى ترك



المدرسة لتلميذه وخليفته ثاوفراسطس واتجه الى اسيا الصغرى وحو  
يردد عبارته الشهيرة « لن أسمح للأثينيين ان يخطئوا فى حق النفس  
مرتين » ، وهنالك اصابه المرض وتوفى بعد عام واحد حبت توفى  
عام ٣٢٢ ق.م (٥) .

وإذا انعمنا النظر فى هذه الحياة الفكرية الخصبة لوجدنا ان  
عاملا هاما كان هو محركها الا وهو عقلانية أرسطو الفذة . فقد كان  
يتمتع بعقلية نقدية فريدة نضجت مبكرا وساعدته فى الخروج من عبادة  
استاذة العظيم افلاطون بعد بلوغه الأربعين عاما . وكان قد قضى عشرين  
منها تلميذا له . فلقد التقط أرسطو الجانب التجريبي من مهنة والده  
الطبيب ، والجانب النقدى والنزعة المادية من ساحل ايونيا الذى نهى  
نشأة ونمو الفلسفة الطبيعية والتفسير المادى للعالم الطبيعى . كما  
تعلم بسرعة فنون الجدل واهمية الحوار والفكر المفتوح من استاذة  
افلاطون ، واكتسب روح المغامرة الفكرية من سنوات أسيا الصغرى والمدة  
التي قضاها مع تلميذه الشاب المتوار الاسكندر المقدونى .

وتألفت هذه العوامل لتشكيل هذذ العقلية التي كان يتنازعها عوامل الهدم  
والبناء ، اما الهدم فلم يكن يعنى رفض كل التراث الفلسفى السابق بل تنقيته مما  
علق به من شوائب الاسطورة والخرافة وتصفيته بمعيارى الحس والعقل .  
واما البناء فكان على هذين الاساسين . الحس التجريبي من ناحية ،  
والعقل الاستدلالى من ناحية اخرى . فكان الفلسفة والعلم الأرسطيين  
كانا كبناء ضخيم له بابان ، باب الحس والتجربة ، وباب العقل والاستدلال .  
وكانت البراعة فى ازاحة كل عوامل التناقض التى افترضها السابقون  
بين الحس والعقل . ومن ثم امكنه المواءمة بينهما .

وهنا يثار السؤال : كيف تم له ذلك ؟

لقد كان المشروع الحضارى الامة اليونانية مشروعا فلسفيا فى المقام  
الاول رغم اختلاف صيغ التعبير عنه ، فهى فلسفية مجردة تارة ، أدبية

وفنية تارة ، او علمية تارة اخرى . وكان الانجاز الارسطى تنظيما تنظيريا  
..جردا لهذا المشروع .

وقد أسلم المشروع الفلسفى اليونانى فى نفسه لارسطو  
على نمطين متعارضين . النمط الاول عبر عنه الاتجاه المادى  
الذى بداه فلاسفة يونانيا من الطبيعيين الأوائل حيث امتزج لديهم التفسير  
الحسى المادى ببعض العناصر الأسطورية الخرافية او الخيالية ، ثم استنمله  
الطبيعيون المتأخرون حيث تخلص ديمقريطس ومدرسته الذرية من تلك  
العناصر الأسطورية واحكموا التفسير المادى للعالم الطبيعى على أساس  
الذرات ، كما دعم بروتاجوراس تلميذ ديمقريطس واتباعه من  
السوفسطائيين هذا الاتجاه المادى فى تفسير العالم الطبيعى بنظرية  
فى المعرفة أكدت على نسبية المعرفة ومن ثم نسبية الوجود والاختلاف .

لما النمط الثانى ، فقد عبر عنه الاتجاه المتالى الذى بداه فيتاغورس  
ومدرسته حيث اختلط لديهم التفسير الرياضى للعالم بعناصر أسطورية  
دينية بدأت تنقلص على يد بارميدس وتلاميذه من اليليين ، ثم تبلور  
هذا الاتجاه على يد سقراط الذى فصل بين طبيعة النفس والعقل وبين  
طبيعة المادة والجسد ، وبلغ ذروته عند أفلاطون الذى جعل من عالم  
المعقولات ( المثل ) عالما مفارقا وتضاعلت بجواره تماما أهمية العالم  
المحسوس والأشياء المادية فصارت ظلالا وأشباحا .

من هنا كان على ارسطو وهو « العقل » و « القراء » ان يقوم  
بمهمة مزدوجة . اذ كان عليه أولا ان يحد من تطرف اتباع الاتجاهين  
الذى كان كلاهما يقلل من شأن الآخر . وكان عليه ثانيا ان يستكمل النقص  
فى كليهما بتبنى الأفكار الايجابية من الاتجاهين بحيث أصبح الاقرب الى  
الحقيقة لديه دائما هو المزج بين المحسوس والمعقول ، بين الجسم والنفس ،  
بين المادة والصورة ، بين الواقع والمثال .

وقد نجح ارسطو الى حد بعيد فى مهمته تلك وكان مفتاح نجاحه  
ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة عبرت بقوة عن هذا المزج الذى

اراد اقامة البناء الفلسفى الجديد على أساسه خاصة اصطلاحات الميتافيزيقية - الفيزيقية « الوجود بالقوة » أو « المادة » و « الوجود بالفعل » أو « الصورة » كما كان آلة هذا النجاح هو ذلك المنهج العقلى الصارم الذى ابتدعه أرسطو بمستوياته البرهانيتين . القياس والاستقراء .

ولما كان للمنهج الأسبقية المنطقية ، فقد اولاه أهمية خاصة جعلته محور الارتكاز فى فلسفته وعلمه على السواء . وقد وضع منطقاً أو بآلات أخرى بنى نظريته عن العلم على مستويين . مستوى سلبى تمثل فى ذلك الجانب النقدى من منهجه حيث ركز على نقد النمط العلمى السائد والذى كان جوهره الجدل ، فكشف فى « الأغاليط السوفسطائية - السوفسطيكا » عن الجدل المغالطى الذى اتبعه السوفسطائيون حيث كانوا يستندون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ اللغوية سواء من حيث أنها مجرد ألفاظ أو أقوال أو من حيث المعنى . وقد نجح أرسطو فى بيان تلك المغالطات سواء فى القول أو خارج القول ( المعنى ) وعددها فى ذلك الكتاب ( ٦ ) .

كما أوضح فى كتابه « الجدل - الطوبيقا » الصورة الصحيحة للجدل باعتباره نوعاً من الأقيسة يبدأ من مقدمات شائعة أو مشهورة ( ٧ ) . ورغم أنه قد قنن الجدل وأوضح صورة القياس الجدلى وموضوعاته وهوائده إلا أنه لم يعتبره علماً بل اعتبره مجرد فن يستند على مقدمات طنية ذائعة كما قلنا .

وقد تكفل ذلك بالقضاء على السوفسطائيين تماماً ، فلم نعد نسمع عن معلمين سوفسطائيين فى عصر أرسطو ، حيث كانت قد انتهت مهمتهم التنويرية بمحاربة سقراط وأفلاطون لهم واتهامهم بالاتجار بالفكر ، ويأنهم مخادعون ، وكان الفضل لأرسطو من بعدهم حيث تكفل بالكشف عن كيفية هذا الخداع السوفسطائى فى « السوفسطيكا » وقنن الجدل فى « الطوبيقا » .

اما الجانب الايجابى ، فقد وازن فيه ارسطو بين العلم الاستنباطى  
البرهانى ، والعلم الاستقرائى ، وجعل من الاستقراء مقدمة ضرورية  
للقياس ، فان كان الاستقراء مبنى على المشاهدات والملاحظات الحسية  
فانه لا يكتمل الا حينما يصاغ فى هيئة اقيسة . فالقياس كان الصورة  
المثلى للصياغة العلمية فى نظره . كانت تلك هى الصورة التى رسمها ارسطو  
للتقدم فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة (٨) .

اما التقدم فى العلوم الرياضية ، فقد المح ارسطو - رغم عدم تحمسه  
فيها - الى ان تقدمها مرهون بمدى استطاعتها تحقيق الصورة الكاملة  
ولم يكن غريبا ان يركز على الاستنباط الصورى الرمضى فى نظريته عن  
القياس البرهانى (٩) ، وقد نجح اقليدس فى استلهاام تلك النظرية  
الارسطية حينما قدم نظريته الاستنباطية الشهيرة فى الهندسة .

على هذا النحو ، نجح ارسطو - فى علمه ومنطقه - فى اقامة  
التوازن بين دور الاستقراء ودور القياس ، وجعل من نظريته عن العلم  
امتدادا لنظريته فى المعرفة التى دعى فيها الى ادوار متوازنة للحس  
والعقل ، فقد كان يدرك ان الحواس هى سبيلنا الى معرفة عناصر العالم  
الخارجى وظواهره وهى اساس تكون انطباعاتنا الاولى عنه ، كما كان  
يرى ان باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين  
ومبادئ عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها اليه . ولذلك فقد اختلف  
عن افلاطون وكل الفلاسفة العقليين حينما اوضح ان للحواس دورا هاما  
لا يمكن اغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى . كما اختلف مع بروتاجوراس  
وكل الحسين الذين غالوا فى اتجاههم الحسى فانكروا اى امكانية لدى  
العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بعيدا  
عن ما تنقله اليه الحواس .

وعموما فقد توسط ارسطو بين الاتجاهين ، حينما قرر انه على حين  
تدرك الحواس كل ما هو جزئى ، يدرك العقل الماهيات الكلية التى  
لا يمكن ان تكون موضوعا للادراك الحسى (١٠) .

وقد استكمل أرسطو المشروع الميتافيزيقي بنفس الصورة ، حيث  
الف بين المادة والمثال ( أو الصورة بتعبيره ) ، بنظريته عن الوجود  
بالقوة والوجود بالفعل ، فقد استطاع أن يزيل التناقض بين التيار المادى  
والتيار المثالى ، فلم يوافق أفلاطون على افتراضه أن الحقيقة لا توجد  
الا فى ذلك العالم المفقار ( عالم المثل ) ، كما لم يوافق على اقتران  
الحقيقة بالوجود فى عالم المثل ، ومن خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية  
على أساس عدم فعالية المثل فى العالم المحسوس حيث أنها فعالية متخيلة  
تثنى المثال الأفلاطونى ليس علة مباشرة لأى شئ محسوس ، كما أن ماهية  
أى شئ كامنة فيه وليست مفارقة له كما أكد أرسطو بنظريته عن التحام  
الصورة بالمادة فى كل أشیاء هذا العالم الطبيعى ، فلا صورة بدون  
مادة ، ولا مادة بدون صورة ، ولا يستثنى من ذلك إلا الإله الذى هو  
الصورة الخالصة المفارقة التى لا يشوبها المادة ، فإله أرسطو هو المحرك  
الذى لا يتحرك ومن ثم فهو صورة خالصة وعقل خالص لا يعقل  
إلا ذاته ( ١١ ) .

ومن هنا فقد أضفت ميتافيزيقا أرسطو المعقولة على العالم المحسوس ،  
حيث اعتبر أن من الجواهر ما هو جزئى وما هو كلى ، وأن كل موجود  
جزئى له صورته الخاصة أى فيه ماهيته التى هى فى المقام الأول ماهية  
الذرع التى تظهر فى جزئياته ، ولم يعد هناك حاجة لأن نفترض عالما  
مفارقا توجد فيه هذه الماهيات أو الصور .

ولقد انعكست آثار هذه النظرة الأرسطية التى تزواج بين المحسوس  
والمعقول فى المعرفة والعلم ، بين المادة والصورة فى فلسفة الطبيعة  
والميتافيزيقا ، انعكست على مذهب الأخلاقى والسياسى ، حيث تبنى  
أرسطو نظرية أخلاقية تزواج بين الواقع والمثال ، فقد دعى إلى تزيين  
رئيسيين من الفضائل ، الفضيلة الأخلاقية ، والفضيلة النظرية .

أما الأولى فقد استند فيها على نظريته الشهيرة فى «الوسط الأخلاقى»  
حيث عرف فيها الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مزدول ( ١٢ ) .

فالشجاعة حد وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم حد وسط بين رذيلتين هما الاسراف والتقتير . الخ . وهكذا يكون الانسان فاضلا حينما تنمو لديه ملكة الاختيار التي يفضلها يكتسب ذلك التحسن في سلوكه بفضل اختيار دائم لطريق الفضيلة الذي هو غالبا في ذلك الحد الوسط (١٣) . ولم ينس ارسطو في اطار تمحيصة لنظريته في الفضيلة الاخلاقية أن يوضح أن ذلك الوسط ليس حسابيا . فالفضيلة ليست بالضبط على مسافة منسوية بين الطرفين المرذولين ، فهذا الوسط نسبي ، فالشجاعة مثلا تكون بالنسبة للجبان ميل نحو التهور ، اذ لن يكتسب الجبان فضيلة الشجاعة الا بالاتجاه نحو التهور وهو لن يصبح متهورا بالطبع ، لكنه في هذه الحالة سيكون شجاعا ويتخلص من جبنه . وهى بالنسبة للمتهور على العكس من ذلك حيث تكون بالحد من تهوره واتجاهه نحو الجبن (١٤) .

وهكذا يكون اكتساب الفضيلة بمحاولة التوسط بين الطرفين اذا كان المرء بطبيعته وفطرته معتدلا ، اما اذا كان بطبيعته وفطرته يميل الى احد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالاتجاه نحو الطرف الاخر .

وقد نبه ارسطو الى قضية اخرى - اعفته من كثير من الانتقادات التي وجهت اليه عن جهل بما كتب - حيث اوضح أن من الفضائل الاخلاقية ما لا يمكن ان تكون حدا اوسط بين طرفين . فالصدق مثلا ليس الا ضد الكذب . وكذلك فان من الرذائل ما لا يمكن ان تكون اطرافا لفضائل ، فالقتل والزنى والسرقة هى رذائل على طول الخط وهى بطبيعتها المرذولة لا يمكن ان تكون طرفا لاحدى الفضائل (١٥) .

وعلى أى حال ، فان نظرية ارسطو في الفضيلة الاخلاقية تمثل الجانب الواقعي من نظريته الاخلاقية عامة ، فقد كانت نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس عن الفضيلة والشخص الفاضل ، حيث انتهى الى وضع ضوابط للفضيلة تمثلت في نظريته السابقة عن « الوسط الاخلاقي » .

أما شروط الفعل الفاضل فقد تبلورت لديه حينما تساءل : هل كل من يقال عنه انه فاضل يعد فاضلا حقا ؟! وكانت اجابته : انه لا يمكن ان نعد كل من سلك طريق الفضيلة فاضلا ، اذ من الممكن - كما يؤكد فيلسوفنا - ان يسلك الانسان طريق الفضيلة مصادفة ودون دراية او علم . والفضيلة كما يراها ارسطو ليست مجرد سلوك عشوائي ، بل ان الشخص الفاضل لا يكون كذلك الا اذا تضافر لديه السلوك مع العلم ، العلم بمعنى الفضيلة ومعرفة ماهيتها ، فليس فاضلا من يسلك طريق الفضيلة دون ان يعرف نظريا ماذا تعنى الفضيلة !! .

وكذلك من شروط الفعل الفاضل ان يمارسه صاحبه باستمرار ، فلا يكون سلوكه طريق الفضيلة صدفة لا تتكرر . فالعالم بمعنى الفضيلة يختار دائما طريقها فيكتسب سلوكه هذا استمرارية لا تتوقف . ولا يكون الفاضل فاضلا - كذلك - الا اذا اراد واختار عن وعى طريق الفضيلة ، فالارادة والاختيار شرطان ضروريان ، والارادة تختلف عن الاختيار وان تكاملا ، فالارادة تعبير عن الاتجاه الغريزي نحو سلوك طريق الفضيلة . اما الاختيار فهو اختيار عاقل وواعى وترشيد لتلك الارادة الغريزية . ومن هنا ، كانت الفضيلة الاخلاقية عند ارسطو متمثلة فى تحكم العقل فى الشهوة ، فهى فضيلة اساسها الاختيار العقلى لذلك « الحد الوسط » ثم سلوك طريقه باستمرار (١٦) .

ولكن اذا ما سألنا ارسطو عن اعظم الفضائل فى رايه ، فهى لن تكون احدى الفضائل الاخلاقية ، فرغم اهمية الصداقة والعدالة والصدق والعفة والكرم والشجاعة فى حياة الناس والمجتمع المدنى اذ لا تتصور الحياة الاجتماعية بدونها ، الا ان اعظم الفضائل فى اعتقاده هى « فضيلة التأمل النظرى » ، لانها تمثل فضيلة العقل الانسانى بما هو كذلك ، فان كانت الفضيلة الاخلاقية فى كل صورها تمثل - كما أوضحنا - تحكم العقل فى الشهوة ، فان هذه الفضيلة النظرية هى فضيلة العقل بما هو عقل بعيدا عن رغبات الجسد والتحكم فيها .

ولقد اجهد ارسطو نفسه فى تقديم حججه وبراهينه على اهمية الفضيلة النظرية وسمو مكانتها فى الكتاب الاول من « الميتافيزيقا » والكتاب العاشر من « الأخلاق الى نيقوماخوس » ، حيث أوضح أن العقل هو ما يميز الانسان عن الحيوان . وأن كان الانسان ذو الحيوان الوحيد الأخلاقى بما يملكه من عقل يستطيع التحكم فى الشهوة وكبح رغبات الجسم وتنظيمها ، الا أن هذه الأخلاقية تكون ناقصة ان لم يكن للعقل فضيلته الخاصة - التى تعبر عن قيامه بوظيفته على الوجه الأكمل - وتلك الفضيلة هى بالطبع « التأمل النظرى الخالص » . ولا شك لدى ارسطو فى أن التأمل النظرى هو أهم أفعال العقل حيث فيه يتشبه الانسان بالاله ، فالانسان حينما يمارس التأمل انما يمارس فعلا الهيا ، فالاله الأرسطى كائن متأمل لا يتأمل الا ذاته .

وقد فضل ارسطو « التأمل » واعتبره اسمى الفضائل لأن موضوعه اسمى موضوع ممكن للمعرفة الانسانية ، انه تأمل الماهيات واستخلاصها من عالم الأشياء من جهة ، وتأمل ما هية الاله من جهة أخرى ، فلولوا قدرة الانسان على التأمل النظرى المجرد ما عرف الاله . هذا فضلا عن أننا بالتأمل - فى رأى ارسطو - نحقق فعل التفلسف ونصبح على وعى بالعالم وبماهية الأشياء ونعرف الوجود الالهى ، فالفلسفة هى العلم الأسمى والأرقى والأفضل (١٧) .

وهكذا استطاع ارسطو أن ينقلنا من الفضيلة الأخلاقية التى نعيش بمقتضاها وسط المجتمع والناس باعتبارها لا تمارس الا بينهم - معهم وبهم - ولذلك كانت مكانتها أقل فى رايه . لانه لو لم يكن المجتمع والناس لما أصبح الشجاع شجاعا ، ولما أصبح الكريم كريما . فهى فضائل لا يتحقق بمقتضاها للانسان الحرية والاستقلال ، على حين أن الانسان فى الفضيلة النظرية يحقق اسمى قدر من الاستقلال والحرية حينما يمارس فعل التأمل .

استطاع ارسطو أن ينقلنا من ذلك النوع الأخلاقى للفضيلة الى



ما جعله اسمى مكانة وأرفع منزلة ، الى الفضيلة النظرية التى يتحقق بمقتضاها ماهية الانسان والغاية من وجوده ، وتحقق له الاستقلال عن المجتمع والناس ، والخلو الى عقله الواعى فقط فيصبح حرا طليقا ، يرتفع الى افاق أرحب ، يتشبه بالاله ، ويحقق الخلود .

وهكذا امتزجت التحليلات الواقعية بالمثال الأخلاقى عند فيلسوفنا ، فاصبح كما يقولون اكثر تطرفا من استاذة افلاطون (١٨) . فاذا كان الاخير قد قال فى « فيليبوس » بان الخير الاقصى للانسان هو مزيج من حياة اللذة الحسية وحياة التأمل العقلى على ان يكون للتأمل الأولوية والغلبة على حياة اللذة (١٩) ، فان أرسطو فرق تماما بين حياة التأمل النظرى وحياة العمل ، واعتبر ان الخير الاقصى للانسان هو ان يعيش وفقا لأسمى قواه العاقلة ، قوة التأمل النظرى الخالص ، فهو حينذاك سيحقق فى اعتقاده اعظم درجات اللذة والاستقلال والالوهية .

وعلى نفس النمط ، كانت فلسفة أرسطو السياسية . حيث حاول كذلك التوفيق بين الواقع والمثال ، بين محاولة رصد الواقع السياسى واصلاح ما يمكن اصلاحه فيه ، وبين رسم معالم مدينة فاضلة مثالية كانت اكثر استحالة للتطبيق من مدينة افلاطون المثالية اذا ما وضعنا فى الاعتبار خريطة الواقع السياسى الذى عاشه أرسطو ولم يراه افلاطون ، فقد عاش عصر الامبراطورية المقدونية فى حين لم يكن استاذة قد رأى اكثر من نظام دولة المدنية .

لقد بدأ أرسطو تحليلاته السياسية من الواقع السياسى حيث قام بمعاونة تلاميذه بجمع اكثر من مائة وخمسين دستورا ضمنها كتابه « الدساتير » او « النظم السياسية » وقد ساعده ذلك على التحليل الصحيح لأحوال الدول والحكومات وتقديم نظريات سياسية بارعة فى ذلك العصر كان اكثرها اشراقا تمييزه بين الدولة والحكومة . فالدولة هى مجموع المواطنين بينما الحكومة هى مجرد هيئة من هيئات الدولة الثلاث . ومن ثم اكتشف أرسطو فكرة سلطات الدولة وضرورة الفصل بينها ،

« ففى كل دولة ثلاثة اجزاء اذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شئ ونظم شئونها ومتى احسن تنظيم هذه الاجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة ، ولا تختلف الدول فى حقيقة الامر الا باختلاف هذه العناصر الثلاثة ، الاول من هذه الامور الثلاثة هو الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة ، والثانى هو هيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها ، والثالث هو الهيئة القضائية » (٢٠) .

اما الجمعية العمومية ( السلطة التشريعية ) فهى تتكون من مجموع المواطنين ، فهى « تقرر على وجه السيادة السلام والحرب ، وعقد المعاهدات وحلها ، وتصدر لحكام الاعداء والنفى والمصادرة وتنظر فى محاسبة الحكام » (٢١) ، « ويبحث الحسابات العمومية للدولة » (٢٢) . ولا اظن ان مهام السلطة التشريعية فى الديمقراطيات الحديثة تخرج عن هذه المهام الخطيرة التى حددها ارسطو ، ويكمن الفرق بين تلك النظم الحديثة ونظامه فى أن السلطة التشريعية لديه تكون من مجموع المواطنين ، بينما الديمقراطيات الحديثة تأخذ بالنظام النيابى فتكتفى فى الجمعية التشريعية بممثلين عن المواطنين ، وقد اعتبر ارسطو تلك السلطة هى « السيد الحق للدولة » (٢٣) ، فهى لديه كما فى الديمقراطيات الحديثة سيادة كل السلطات .

اما السلطة التنفيذية ، فقد اكتفى ارسطو ببيان مهامها العامة ، فهى تتولى تنفيذ مشروعات الدولة وتكون فى خدمة المواطنين ، ومنها تتكون كل ادارات الدولة المختلفة ، ثم آثار العديد من التساؤلات حول تلك الادارات ومن يكونون اعضاؤها ، والى أى مدة يجب أن يتولى الموظف مهام ادارته ؟ وما هى الضوابط التى يجب أن توضع لاداء هذه المهام على الوجه الأكمل ؟ .

والاجابة على هذه التساؤلات تختلف باختلاف الدول ، فما يجوز

بالنسبة لدولة صغيرة قد لا يجدى مع دولة كبيرة ، وما ينفع فى ظل نظام ميامى معين قد لا ينفع فى ظل نظام آخر (٢٤) .

اما بالنسبة للسلطة القضائية ، فقد شغله الحديث عن الأنواع المختلفة للمحاكم والاختصاصات الموكلة الى كل منها ، وطريقة تأليفها ، وتعيين القضاة . وقد أوضح فى حديثه عن كل ذلك الفروق الدقيقة بين ما يتم فى ظل الدساتير المختلفة للدول (٢٥) .

ولقد قدم أرسطو نظرية فى الاقتصاد السياسى حينما قدم أول صورة للربط بين الاقتصاد والسياسة ، ففى إطار تمييزه بين الملكية الطبيعية والملكية غير الطبيعية قدم نظرية فى كسب الأموال وضرورة التمييز بين الطرائق المختلفة للكسب ، فالزراعة والرعى والصيد هى وسائل طبيعية للكسب ، بينما التجارة ليست كذلك ، فاستخدام النقد فيها بدلا عن المقايضة جعلها نظاما احتكاريا يجمع من ورائه التجار أموالا طائلة دون جهد (٢٦) . وقد تطورت هذه النظرية بعد ذلك وشكلت علما مستقلا على يد ابن خلدون وفيلسوفنا الاسلامى ، وأصبح لها اليد الطولى فى النظريات السياسية الحديثة خاصة فى الفلسفة الماركسية .

ولقد انفرد أرسطو دون سابقه ومعظم اللاحقين عليه حتى يومنا هذا بنظريته عن « الثورات السياسية » ، وأعطاهها من الأهمية بحيث خصص لها الكتاب الثامن من « السياسة » بأكمله ، حيث قدم تحليلا منهجا للأسباب العامة للثورات مميذا بين الأسباب السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية . فمن الأسباب السياسية ، مخالفة الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه وخروجها عنه ، فان كانت حكومة ديمقراطية وسلبت من المواطنين حريتهم والمساواة بينهم ثار المواطنون عليها . ومن الأسباب النفسية - الاجتماعية ، الرغبة فى المساواة ان كان السائد حكومة طغیان او ارسقراطية ، والرغبة فى اللامساواة ان كان السائد حكما ديمقراطيا حيث يثور الارسقراطيون بحجة انهم لا يحصلون على

مميزاتهم وحقوقهم كاملة في ظلها . وهكذا فقد يكون طلب المساواة أو المطالبة باللامساواة أحد أسباب الثورات . وكذلك قد يكون الخوف أو الاحتكار والاهانة من أسباب الثورات . كما قد يكون الطمع في الحصول على الثروات ومراتب الشرف أحد أسباب الثورات . ولقد أدرك أرسطو كذلك ان عدم انصهار السلالات داخل الدولة الواحدة قد يكون سببا دائما للقلقل والاضطرابات والثورات . كما لم يغفل في تحليلاته بيان علل الثورات في كل نظام سياسى على حدة ، فاسباب الثورة في ظل حكومة الديمقراطية تختلف عنها في ظل الاوليغاركية ( حكومة الاغنياء الطامعين ) ، او في ظل الارستقراطية او الملكية .. الخ ( ٢٧ ) .

وكما كشف أرسطو عن العلل المختلفة للثورات تحدث عن كيفية تلافي وقوعها بالنسبة للحكومات ووضح وسائل الحفظ للحكومات المختلفة ، والتي يمكن تلخيصها في ثلاث هي : احترام الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه ، فان كانت ملكية فليحافظ الملك على كرامته وكرامة شعبه وان يكون شريفا معتدلا في ممارسة سلطاته . وان كانت حكومة ديمقراطية فلتحافظ على مبدأ حرية الافراد والمساواة بينهم .. الخ . اما الوسيلة الثانية فهي احترام القانون من الحكومة في كل صغيرة وكبيرة من الامور . اما الثالثة من تلك الوسائل فهي تربية النشء على المبدأ السياسى للحكومة مما يجعلهم ينشأون على احترام نظام الحكم بما غرس فيه منذ الصغر من حب لمبادئه ( ٢٨ ) .

وعلى اى حال ، فكتاب « السياسة » يزخر بمثل هذه النظريات السياسية الجديرة بالدراسة والتحليل ، ففيه لمس أرسطو قضايا ومبادئ كثيرة شغلت فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين ، هذا ان تغاضينا عن بعض الهنات التى كان لاجدر به ان ينأى عنها خاصة نظريته في تبرير الرق واعتبار الرقيق هو « الالة الحية » لربة المنزل . ونظريته العنصرية في التمييز بين المواطن اليونانى الحر ، وبين البرابرة ( اى كل ما عدا اليونانى ) التى اثبتت فشلها في تدبيق منطقها في فلسفته السياسية .

فالتعريف المنطقي للانسان لديه انه ذلك الحيوان العاقل المفكر ، ونظريته  
العنصرية فى الرق اوضحت انه يؤمن بأن من الانسان من لا يصلح الا للرق  
والعبودية وليس مؤهلا الا للأعمال البدوية الحقيرة . وفى هذا تناقض  
مع تعريفه المنطقي للانسان .

واذا ما غادرنا مع ارسطو الواقع وانطلقنا الى القتال ، لوجدناه  
يتصور على عرار استاذة مدينة فاضلة يتوافر فيها مجموعة من الشروط  
اهمها . ان تكون فى موقع استراتيجى بحيث تكون سهلة المدخل والمخرج  
لمواطنيها ، صعبة المدخل والمخرج على الاعداء . ونكون لها قاعدة بحرية  
تستغل بالقصى الحياطة فى التجارة والدفاع . اما مساحة هذه المدينة  
فلا ينبغي ان تزيد على مقدار ما يراه فرد من فوق ربوة عاليه من الجهات  
الاربعة بشرط ان تكون مساحة خصبة يمتلك كل مواطن جزء منها داخل  
المدينة وآخر على حدودها حتى يهب الجميع للدفاع عنها ضد اى  
هجوم خارجى .

اما عدد سكان هذه المدينة فينبغى ان يتوافق مع معتها ، فالجميل  
كما يقول ارسطو « ينتج عادة من توافق العدد والسعة ، والكمال للدولة  
يكون بالضرورة بأن يجمع فى رقعة كافية عدد مناسب لها من  
المواطنين » (٢٩) ، وبالطبع فان هذا العدد يكون من المواطنين الاحرار ،  
والمواطن هو من يحمل السلاح ويكون له حق التصويت فى الجمعية  
العمومية .

ويحدد ارسطو كذلك العناصر الضرورية لوجود المدينة بانها تت  
عناصر هي : المواد الغذائية ، الفنون ، الأسلحة ، المالية ، الكهنوت  
وبخيرا ادارة المصالح العامة واصدار الاحكام (٣٠) . لما اهم هذه العناصر  
فهى الحكومة الفاضلة التى يحددها تحديدا اخلاقيا حيث يرى أنها  
« تلك التى تحقق لكثرة المواطنين اوسع نصيب من السعادة .. فالسادة  
لا تنفك عن القضية » (٣١) . فالهيئة السياسية اذن موزعة على جزئين

اساسيين ، الاول : الجند والثانى : الجمعية العمومية المكونة من كل المواطنين الأحرار .

ويهتم أرسطو فى نظام المدينة الفاضلة اهتماما خاصا بالتربية اذ ينبغى بداية الاهتمام بامر القناسل والزواج بتحديد سن الزوجين . بحيث تتجنب المدينة الزواج المبكر اكثر مما ينبغى وقد عين سن الزواج «بثمانى عشرة سنة للنساء وبسبع وثلاثين او أقل للرجال ، ففى هذه الحدود يكون وقت الزواج بالضبط هو وقت تمام القوة ، ويكون للزوجين الوقت المناسب للنسل حتى تنزع الطبيعة منهما القدرة على النسل » ( ٣٢ ) .

كما رأى ضرورة الاهتمام بالأمهات طوال مدة الحمل بالتزام نظام معين ويجانبين الكسل ويخضن من الغذاء . ويحذر أرسطو من الخيانة الزوجية ويطلب تشديد عقوبتها باعتبار أنها تضر بالنسل . وهنا يختلف أرسطو تماما عن استاذة ، فهو يقرر ضرورة الزواج للحفاظ على النسل وفوته وتربية الأطفال فى ظل الأسرة ، أما أفلاطون فكان يؤمن كما نعلم بشيوعية النساء ورفض نظام الأسرة فى مدينته الفاضلة حتى يجنبها أسباب الصراع بين الحكام . ولقد اشترط أرسطو نظاما غذائيا معينا للطفل ، ونبه الى ضرورة الحذر من الأقوال الفاحشة والصور المنافية للأداب امام الطفل . وهو يقسم التربية للأطفال الى عهدين متميزين . الاول من السابعة الى البلوغ ، والثانى منذ البلوغ إلى سن الحادية والعشرين ( ٣٣ ) .

اما موضوعات التربية فيجب ان تكون عامة وان كان هناك خلاف حول المسائل التى يجب ان تشملها التربية الا ان الاجماع واقع على الغاية التى يجب ان تتوخاها الدولة من التربية . وعلى أى حال فان هذه الموضوعات تتعلق بالأداب والرياضة والموسيقى والرسم ( ٣٤ ) .

واذا ما نظرنا فى مكونات هذه المدينة الفاضلة لأرسطو وجدناها فى كثير من جوانبها قريبة الشبه من مدينة أفلاطون اللهم الا فى اقرار أرسطو لنظام الأسرة واعتباره لحد الأسس فيها . وقد صدق جورج سباين

اذ يقول « ان ما يسميه ارسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره نيتشور الدولة الثانية فى ترتيب افضل الدول » (٢٥) . ومن ثم فقد كانت عتية ارسطو المثالية مدينة باهتة خالية من الحيوية خاصة وانها جاءت فى عصر لم يعد يحتملها . فلم يكن يصح ان يظل ارسطو يحلم بمدينة غائبة بهذا الموقع وتلك المساحة وهذا العدد المحدود من السكان فى عصر الامبراطورية المقدونية ، فقد فات عصر دولة المدينة الواحدة اذ لم يكن فى مقدورها ان تدافع عن نفسها مهما اوتيت من قوة امام امبراطوريه كامبراطورية تلميذه الاسكندر (٣٦) .

وعلى اى حال فليس الموضع ، موضع نقد ارسطو بقدر ما هو النظر فى كيفية محاولته دائما التوفيق بين الواقع والمثال ، المحسوس والمفعول . وهو وان كان قد نجح فى ذلك فى نظريته فى المعرفة والعلم ، وكذلك فى الميتافيزيقا ، ونجح جزئيا فى الاخلاق الا انه فشل فى ذلك فى السياسة ، وبدا ان نجاحه كان مقصورا فقط على تلك الاجزاء الواقعية والنظريات التى استقاها من الواقع الحى امامه ، ومن استشراف آفاق ارحب لهذا الواقع ومحاولة رتق بعض عيوبه ونقله من خلال نظرياته التى اشرنا اليها عن الحكومة والثورة وانتاج الثروة والفصل بين السلطات فى الدولة .

ان محاولة ارسطو الدمج بين الواقع والمثال فى فلسفته السياسية - رغم فضله النمبى فيها - كان لها ما يبررها لديه حيث كان يود ان ينجح محاولاته الاخرى فى المنطق وشتى اقسام الفلسفة بهذه المحاولة فى فلسفته السياسية حتى يظل بحق هو الاستكمال الحقيقى للمشروع الحضارى اليونانى ، اذ افرغت الحضارة اليونانية لديه كل عناصرها ، وكان عليه كما قلنا ان يوفق بين تلك العناصر .

وقد شهد التاريخ اللاحق عليه بنجاحه منقطع النظير فى ذلك ، فقد كان بشهادة معظم المؤرخين ذروة الفلسفة والعلم اليونانيين ، كما كان هو ذروة التنظير للاداب والفنون اليونانية .

وعلى أى حال ، فقد كان لهذا النجاح الارسطى اضراره على من  
جاءوا بعده حيث ظل الجميع تقريبا امرى لمنطقه وفلسفته طوال العصر  
الرومانى والعصور الوسطى مسيحية واسلامية . وان كان المؤرخ المنصف  
والموضوعى يدرك ان تلك الاضرار التى سببها جمود الفلاسفة والعلماء  
عند آراء ارسطو ليس له ذنبا فيها ، فمنطقه وفلسفته كانا استكمالا للفلسفة  
اليونانية ، ولم يتصور مطلقا انهما سيمثلان نهاية المطاف لقرون تعدت  
العشرين قرنا من بعده ، كما لم يقصد الى ذلك فى مؤلفاته ( ٣٧ ) .





## هوادش الخمل المنيح

(1) Jaeger (W) : Aristotle : translated to English by R. Robinson second ed., Oxford, At the Clarendon press , 1948, Ch. I, pp 11 - 23.

(٢) انظر :

Ibid., pp. 30 — 36.

وراجع مضمون محاوره أوديموس ومقارنتها بمحاوره فيدورن - مختلطون في نفس المرجع :

Ch. III, pp. 39 - 53.

(٣) انظر : الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور عبد الغفار مكاوي ، المنشور بصنعاء ، جامعة صنعاء ، مجلة كلية الآداب ، العدد الثالث ، ١٩٨٢ م .

وكذلك :

Jaeger op. cit., Ch Iv, pp. 54 - 101.

(٤) انظر : مصطفى النشار : نظرية العلم الارسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ٥١ وما بعدها .

(٥) انظر : في تفاصيل أطوار حياة أرسطو الفكرية :

Jaeger : op. cit.

وكذلك : عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م ، الفصل الأول ، ص ٣ - ٣٥ .

(٦) انظر : أرسطو : كتاب السوفسطيكا ( الأغاليل - السوفسطائية ) : الترجمة القديمة تحقيق عبد الرحمن بدوي في « منطق أرسطو » ، الجزء الثالث ، وكالة المطبوعات بالكويت ، ١٩٨٠ م ، ص ٧٨٩ - ٨٢٦ .

(٧) أرسطو : كتاب الطوبيقا ( الجدل ) : نقل أبي عثمان الدمشقي ، تحقيق عبد الرحمن بدوي في « منطق أرسطو » ، الجزء الثاني ، ص ٤٨٩ وما بعدها .

(٨) انظر : كتابنا : نظرية العلم الارسطية ، الفصل الخاص بالاستقراء ودوره في تأسيس وتطور العلوم الطبيعية ، ص ١٧٣ - ٢١٣ .

(٩) انظر : نفس المرجع السابق ، الفصل الخاص بالقياس ودوره  
فى تطور العلوم الرياضية مرض ١٢٣ - ١٦٦ .

(١٠) مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو : دار المعارف  
بالقاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(١١) انظر :

Aristotle : *Metaphysics* : Translated by W. D. Ross  
in « Great Books of the Western World » , p. 8, Vol. I, B. 12, ch. 7,  
P. 1073 a - b, Eng. trans. p. 602 - 603.

(١٢) انظر : أرسطو : علم الاخلاق الى ليقيوماخوس ، ترجمة احمد  
لطفى السيد ، الجزء الأول ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٤ م ،  
الكتاب الثانى - ب ٦ ، ص ٢٤٠ - ٢٤٢ .

(١٣) نفس المصدر السابق ، ك ٢ - ب ٧ ، صص ٢٤٣ - ٢٤٩ .

(١٤) نفسه : ك ٢ - ب ٨ ، صص ٢٥٠ - ٢٥٨ .

(١٥) نفسه : ك ٢ - ب ٦ - ف ١٧ ، ص ٢٤٩ .

(١٦) انظر شروط الفعل الفاضل تفصيلا فى : نفس المصدر السابق ،  
ك ٢ - ب ٤ ، صص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

(١٧) انظر :

Aristotle : *Metaphysics* : English trans. by W. D.  
Ross. in « Great Books of the Western World » , part 8 - Vol 1,  
B. I.

وايضا : أرسطو : الاخلاق الى نيقوماخوس : الترجمة العربية  
لاحمد لطفى السيد ، الجزء الثانى ، الكتاب العاشر ، ف ٨ ، صص  
٣٥٤ - ٣٥٨ .

وانظر كذلك : كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو : صص ١٢٢ - ١٣٠ .

(١٨) انظر : اميره حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ،  
دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٨٠ م ، ص ٥٦ .

(١٩) أفلاطون : فيليبيوس : الترجمة العربية بعنوان « الفيلسوف »  
للأب فؤاد جرجي برياره ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٠ م ،  
ص ١٢٢ ، الترجمة ص ١٩٢ .

(٢٠) أرسطو : السياسة : الترجمة العربية لأحمد نطفى السيد ،  
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م ،  
الكتاب السادس - باب ١١ - فقرة ١ ، ص ٣٤٨ .

(٢١) نفسه : ب ١١ - ف ٢ - ص ٣٤٨ .

(٢٢) نفسه : ب ١١ - ف ٧ - ص ٣٥٠ .

(٢٣) نفسه : ب ١١ - ف ١٥ - ص ٣٥١ .

(٢٤) نفسه : ب ١٢ ، صص ٣٥٢ - ٣٥٩ .

(٢٥) نفسه : ب ١٣ ، ص ٣٦٠ - ٣٦٢ .

(٢٦) نفسه : ك ١ - ب ٣ ، ٤ - صص ١٠٨ - ١١٩ .

(٢٧) انظر : نفس المصدر السابق : ك ٨ - صص ٣٨٦ - ٤١٤ .

(٢٨) نفسه : ك ٨ - ب ٧ - ص ٤١٥ - ٤٢٤ .

(٢٩) نفسه : ك ٤ - ب ٤ - ف ٦ ، ص ٢٤٩ .

(٣٠) نفسه ب ٧ ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٣١) نفسه : ك ٤ - ب ٨ - ف ٢ ، ص ٢٥٩ .

(٣٢) نفسه : ب ١٤ - ف ٦ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٣٣) انظر : نفس المصدر : ك ٤ - ب ١٥ - ف ١١ ، ص ٢٨٩

(٣٤) انظر : نفس المصدر : ك ٥ - ب ١ - ب ٧ ، صص ٢٩٠ - ٣١٠

(٣٥) جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الاول ، الترجمة العربية لحسن جلال العروس ، نشرة دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٩ م ، صص ١١٧ - ١١٨ .

(٣٦) أنظر : بيرتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الاول ، الترجمة العربية لزكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٣٠٩ .

(٣٧) أنظر مقدمة كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، صص ٢١ - ٢٤ .

\*\*\*

## الباب الثالث

فلاسفة اسلاميون

---



## الفصل الثامن

الفارابى ..

واصلته السياسية

لا يختلف اثنان على مكانة الفارابى الفلسفية والتي لخصها لقبه الشهير «المعلم الثانى» لكن الخلاف بين مؤرخى الفلسفة من المستشرقين والمسلمين حول مدى لصالته فهو فى رأى معظمهم كان اسير الفكر اليونانى شرحا وتاليفا ، فهو فى المنطق الشارح الأكبر لمنطق أرسطو (١) ، وهو فى السياسة يتبع افلاطون صاحب «الجمهورية» التى رسم فيها معالم المدينة المثالية والتى حاكها الفارابى فى «آراء اهل المدينة الفاضلة» (٢) ، وهو فى الميتافيزيقا الذى وفق بين رأى الحكيمين افلاطون وارسطو عن فهم خاطئ لـأرسطو حيث اعتمد على كتاب «ئالوجيا ارسطوطاليس» وهو منسوب خطأ لأرسطو (٣) وهو فى الحقيقة بعض لجزء من تاسوعات افلوطين ، ومن ثم فقد كان الفارابى فى ميتافيزيقاه يتبع بوضوح التقليد الافلاطونى الجديد المقترن باسماء نوميونوس وافلوطين وفرغوريوس وغيرهم (٤) .

وفى اعتقاده ان انشغال المؤرخ لفلسفته الفارابى برد افكاره الفلسفية الى اصول يونانية دائما جريا وراء اثبات تاثيره بهذا الرأى او ذاك من فلاسفة اليونان هو انشغال فى غير محله ، فلم يكن الفارابى الا فيلسوفا اسلاميا مجددا فى كل مؤلفاته التى يجب ان نميزها تميزا قاطعا عن مشروحه ، فرحلة الفارابى فى الكتابة الفلسفية قد تدرجت من الشرح والتلخيص الى التاليف وكان فى الحالتين صاحب رؤية متميزة جوهرها انه كان يعلم انه انما يؤدى دورا حضاريا متميزا وليس مجرد موفق بين آراء فلاسفة العالم بعضهم البعض او بينهم وبين الاسلام ، فان كان غالبية المؤرخين المسلمين - جريا على عادة المؤرخين الغربيين - يرون فيما كتبه

الفارابى توفيقا ، فيجب ان يعيدوا النظر فى ذلك ، اذ لم يكن الفارابى موقفا حتى وهو يعلن « التوفيق » فى كتابه الشهير « التوفيق بين رأيى الحكيمين افلاطون وارسطو » ، بل كان - كما يقول حسن حنفى بحق - يقوم بدور حضارى عظيم ، فَمَا ظَنُّهُ المستشرقون ومقلدوهم توفيقا قد يكون قمة الفكر بحثا عن الشامل واتجاها الى المحور ، واعادة التوازن بين اطراف الموقف الفلسفى وتجاوزا لاحادية الطرف(٥) .

وان كان ذلك يصدق فى مجال الميتافيزيقا ، فانه يبدو اكثر وضوحا فى مجال الفكر السياسى حيث كان الفارابى رائدا للفلسفة السياسية . الاسلامية ، فقد هضم التراث اليونانى السابق عليه وتجاوزه تجاوزا ملحوظا حيث لعبت الحضارة الاسلامية والدولة الاسلامية الدور الاهم والرئيسى فى تشكيل فكره السياسى . ولعل هذا هو ما يفسر لنا الظاهرة اللافتة للنظر ، ظاهرة تجاهل كتب تاريخ الفكر السياسى الغربية للفارابى وخلوها من فصول عنه(٦) !! .

ولد ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان الشهير بالفارابى حوالى عام ٢٥٩ هـ ( ٨٧٢ م ) بولاية فاراب من بلاد الترك ونسب الى بلدته كالعادة فى ذلك العصر . وقد عاش ابو نصر طفولة غير معروفة بالنسبة لنا ، فلا نكاد نعرف شيئا عن طفولته وشبابه الا ان بعض المصادر تؤكد انه قد عكف منذ صغره على الدراسة والتحصيل فدرس العلوم والفلسفة واللغات خاصة التركية والفارسية والعربية واليونانية فى مسقط راسه . ثم بدأ مرحلة التنقل والترحال من حياته ، فآخذ ينقل بين البلاد الاسلامية حتى استقر به المقام فى العراق حيث اتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد اساتذة متخصصين فى كل هذه العلوم . ولم يمتص فترة حتى بلغ فى معظم هذه العلوم درجة كبيرة من النبوغ وخاصة فى الفلسفة والمنطق فطبقت شهرته الافاق واطلق عليه « المعلم الثانى » بعد ارسطو « المعلم الاول » . ولم تتوقف شهرة الفارابى عند الفلسفة ، بل اشتهر بمعرفته الواسعة باللغات التى اتقن الكثير فيها لدرجة جعلت



بعض المؤرخين يرددون انه كان يعرف سبعين لغة ، كما كان نابغة فى الموسيقى والف فيها كتابا قيما . كما استطاع أن يلم بالكثير من المعارف الطبية بلغ حد ممارسته للطب عمليا .

وقد أثر الفارابى - رغم شهرته الواسعة - حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج ، ولم يهتم بجمع المال رغم صلته الوثيقة بسيف الدولة الحمدانى وقد كان يعرف للفارابى قدره ومكانته ، الا ان الفارابى فضل حياته تلك وعاش فى كنف سيف الدولة بالشام منقطعا للدراسة والتعليم والتأليف مؤثرا الوحدة والتأمل بعد ان قضى الفترة السابقة من حياته فى التنقل بين العراق ومصر والشام ، وظل الفارابى على هذا الحال المستقر فى ختام حياته الى ان وافته المنية فى دمشق عام ٣٣٩ هـ ( ٩٥٠ م ) ، فولى عليه سيف الدولة بنفسه مع خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق(٧) .

والناظر فى حياة الفارابى يلاحظ ان عاملين هما جوهر حياته . الاول هو شغفه الشديد بالدراسة والعلم وعدم التوقف عن التحصيل وحرصه فى ذلك على معرفة العلوم عن اصولها ولذلك كان حرصه على الاسلام بمعظم لغات عصره حتى يتسنى له فهم تفكار الفلاسفة والعلماء من اليونانيين والفرس واللاتين من لغتها الاصلية مما جعل فهمه للفكر اليونانى والفارسى اعظم من غيره من فلاسفة الاسلام رغم انه كان الرائد الاول فى هذا الميدان .

اما العامل الثانى فكان تنقل الفارابى بين البلاد الاسلامية ليس بهدف كسب الشهرة او جمع المال كما كانت عادة الشعراء والعلماء وبعض مفكرى ذلك الزمان ، بل بهدف دراسة شئون الجماعات والتعرف عن قرب على احوال البلاد الاسلامية فقد كان شغوقا بالسفر مولعا بالتنقل بين تلك البلاد ، وحينما احس بأنه حقق الهدف من تلك التنقلات استقر عند سيف الدولة بدمشق حيث وجد الحماية وحب العلم والفلسفة وحيث توفر له الاستقلال فى الفكر والمكان الخاص المتأمل دون منغصات او قلق .

وقد ارتبط هذان العاملان عند الفارابى ، فأخرج لنا عددا وفيرا من المؤلفات السياسية التى فاق بها كل من عداه من الفلاسفة الاسلاميين ، وكان اهم هذه المؤلفات كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » ورسالتا « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » وكتاب « الفصول المدنية » . وبهذه المؤلفات كان الفارابى ثول فيلسوف اسلامى يتناول السياسة بالبحث المتعمق المستفيض حتى انفردت فلسفته بطابعها السياسى دون غيره من فلاسفة الاسلام بحيث أصبح من الصعب فهم هذه الفلسفة بدون جانبها السياسى ، فالسياسة هى نقطة البداية كما إنها الغاية التى استهدفها الفارابى من تفلسفه . فقد أضحت سياسته فلسفية ، وفلسفته سياسية مما يؤكد الارتباط بين الميتافيزيقا والأخلاق بالسياسة فى فلسفته ، فقد سيطرت المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون تامة وواحدة وبغض المقدار . ففى السياسة كما فى الميتافيزيقا يخادر الفارابى الواقع لينسج لنفسه عالما من الأفكار المجردة التى لا تمت الى عالما الا بصلات واهنة ، وما ذلك الا لان الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة الا سعادة العقل ولا لذة الا لذة التفكير والتأمل .

ورغم ما فى هذه النظرة من اقتراب من التصور الافلاطونى – الارسطى اليونانى الا ان الفارق بين التصور اليونانى وتصور الفارابى يتضح من النظر فى تفصيلات التصويرين وفى التحليلات الدقيقة التى انتهجها الفارابى والتى يبدو منها بوضوح تأثيره بالواقع الاسلامى الذى عاشه وليس فقط من تأثيره بالتراث اليونانى الذى سبقه .

وتبدأ تلك التحليلات السياسية عند الفارابى من تحليله لضرورة الاجتماع البشرى حيث يقول « وكل واحد من الناس مقطوع على انه محتاج فى قوامه وفى ان يبلغ افضل كمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه ، وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال » ( ٨ ) .

يقرر انفارابى فى تلك العبارة ان الانسان عدنى بطبعه وانسه  
محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية الى اشياء كثيرة ليس فى وسعه  
ان يستقل بادائها وينفرد فى القيام بها ، بل هو محتاج الى عمل كل  
فرد فى مجتمعه . وهو يشير الى الناحية المادية بقوله « فى قوامه » ،  
ويشير الى الناحية المعنوية بقوله « افضل كمالاته » (٩) . ولا شك ان  
الفارابى يفهم بهذا جيدا ضرورة الاجتماعية ، فهو يقرر ان السعادة  
الانسانية تقوم على التعاون بين الجميع سواء من الناحية المادية  
او الفكرية .

ومن هنا قيام المجتمع عند فيلسوفنا ظاهرة طبيعية وليس شيئا  
مصطنعا يقوم على القهر والقوة ، ولكى يؤكد الفارابى مدى طبيعية قيام  
المجتمع شبه العلاقة بين افراد البشر بالعلاقة بين اجزاء البدن الواحد .  
لكنه عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الاعضاء وتعاون  
البشر حيث يقول « غير ان الاعضاء أعضاء البدن الطبيعية والهيئات التى  
لها قوى طبيعية . واعضاء المدينة وان كانوا طبيعيين فان الهيئات  
والممالك التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية » (١٠) .  
فالتعاون البشرى عند الفارابى لا يصدر عن عوامل فطرية غريزية فقط  
بل عن عوامل ارادية وملكات واعية .

وهنا نلمس جانبا هاما من جوانب تميز الفارابى عن افلاطون .  
حيث كان الأخير ينظر الى الضرورة الاجتماعية باعتبارها ضرورة طبيعية  
فقط باعتبار ان الانسان لديه مقطوع على ان يكون المجتمع بهذا الشكل  
الذى هو عليه ، وقد استقى افلاطون تلك الضرورة من النظر فى المجتمعات  
الحيوانية حيث تصور مثلا - فى محاوره السياسى - ان العلاقة بين  
الحاكم والرعية كالعلاقة بين الطبيب وجسد المريض ، او بين الغنم  
وراعيهم (١١) . فعلى حين كان الفارابى يعى أهمية الارادة الانسانية  
والوعى الانسانى بأهمية تكوين المجتمعات ودور الحاكم ، كان افلاطون  
ينظر الى ذلك نظرة مستمدة من النظر فى المجتمعات الحيوانية ولا ادل

على ذلك من انه قد فكر فى القول بشيوعية النساء بناء على ملاحظاته  
لمجتمع الحيوانات وتزاوج الحيوانات فى مواسم محددة وعلى اساس  
انتخاب طبيعى (١٢) .

ولقد نجح الفارابى فى تمييزه للمجتمعات الانسانية ، حيث اوضح  
ان منها مجتمعات كاملة تفى بكل احتياجات الفرد ، ومجتمعات ناقصة  
لا تفى بتلك الاحتياجات حيث قال : « فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة .  
والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى : اجتماع الجماعة  
كلها فى العمورة ، والوسطى : اجتماع لمة فى جزء من العمورة ،  
والصغرى : اجتماع اهل مدينة فى جزء من مسكن لمة . وغير الكاملة :  
اجتماع القرية ، واجتماع اهل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع  
فى منزل . والمحلة والقرية هما جميعا لاهل المدينة الا ان القرية للمدينة  
على انها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها . والسكة  
جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن لمة ، والامة  
جزء جملة اهل العمورة » (١٣) .

ان هذا التقسيم للمجتمعات يوضح مدى دقة الفارابى فى تحليلاته  
للمجتمع السياسى فليس من شك فى ان ما اسماه بالمجتمعات الكاملة  
بقسامها الثلاث هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل .  
كما ان ما اسماه بالمجتمعات غير الكاملة لا تستطيع ان تكفى نفسها  
بنفسها وبالتالي فهى لا تحقق التعاون البشرى بصورة كاملة .

واذا ما تركنا المجتمعات الناقصة جانبا ، وركزنا النظر على  
المجتمعات الكاملة . فاننا سنجد مدى جدة فكر الفارابى السياسى ومدى  
تجاوزه للفلسفة السياسية اليونانية ، اذ يلاحظ الناظر الى ما قدمه انه  
يتصور ولأول مرة ان اكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة  
لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهذا اكمل الاجتماعات البشرية الممكنة .  
وبالطبع فان لهذا التصور الفارابى اصوله الاسلامية اذ ان الاسلام يهدف  
الى اخضاع العالم كله فى دولة واحدة يحكمها الخليفة .

ولم يذكر أحد بعد الفارابى من الفلاسفة هذه الدولة العالمية اللهم الا ماركس وفلاسفة اليوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعد مرحلة الاشتراكية وهى مرحلة تطبيق الشيوعية الكاملة حيث يعيش العالم كله فى دولة واحدة بلا حكومة مؤمنا بالمبادئ الشيوعية فى الاقتصاد والسياسة والعادات الاجتماعية .

أما الاجتماع الثانى من المجتمعات الكاملة اجتماع الأمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره لحدا قبله بهذه الكيفية وان كان قد تحقق بصورة متكاملة فى عصره متمثلا فى اجتماع الأمة الاسلامية بدولتها الكبرى وهو الآن يمثل أملا من آمال قطاعات عديدة من شعوب العالم ، وعلى الأخص بالنسبة لأمتنا العربية التى مازلنا نأمل فى أن يتحقق الحلم يوما ليصبح واقعا ملموسا باتحاد شعوبها تحت حكومة واحدة لتصبح أمة ودولة مؤثرة فى هذا العالم الذى لا يعرف الا لغة القوة بكافة صورها .

• ولقد ركز الفارابى حديثه حول الاجتماع الثالث ، اجتماع المدينة ولم يفصل الحديث عن الاجتماعين الأولين ، ولعل السبب فى ذلك ، انه رأى ان اجتماع العالم فى دولة واحدة بالصورة التى ذكرها اجتماع مثالى متعذر التحقيق . أما السبب الأهم فهو انه رأى أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة التى ان توفرت بهذه الصورة التى سیرسمها لأممنا بعد ذلك ان يكون اجتماع الأمة ثم اجتماع العالم . . فهل كان الفارابى مسرفا فى حلمه ؟

على أى حال فلننظر فيما يراه من دعائم يجب أن تتوفر فى مدينته الفاضلة ، ان الدعامة الاساسية هى التعاون بين أهلها الذى يشبه التعاون بين أعضاء الجسد الواحد للحفاظ على حياة الحيوان . وهنا يقول الفارابى : « والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما ان البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، ومنها عضو واحد رئيس هو القلب وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت

فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه فى الرتبة الثانية ، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية . . ثم هكذا الى ان تنتهى الى أعضاء تخضع ولا تراس أصلا . كذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس وآخر تقرب مراتبها من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم اولو المراتب الاول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء فى الرتبة الثانية . ودون هؤلاء أيضا من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى ان تنتهى الى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى احدى المراتب « (١٤) » .

ويبدو الفارابى هنا متابعاً لأفلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة ، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا فى النص السابق من نظام الجسم العضوى فى حين كان أفلاطون يستمد من رايه فى قوى النفس الانسانية (١٥) . اصف الى ذلك ادراك الفارابى للفرق بين نظام الجسم العضوى ، وبين نظام المجتمع الفاضل . فهو يقول « غير ان أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية . وأجزاء المدينة - وان كانوا طبيعيين - فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية . على ان أجزاء المدينة مفعولون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لثوى دون ثوى . غير انهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها . فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فان نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية » (١٦) .

لقد ادرك الفارابى بعد ان شبه أجزاء المدينة ( أى أفرادها ) بأعضاء

**الجسم** ، والرئيس بالقلب ، أن أعضاء البدن أمور طبيعية وهى تؤدى أعمالها بقوى فطرية طبيعية فى حين أن أفراد المدينة وإن كانوا طبيعيين لأنهم من خلق الله ، إلا أن القوى التى تهيئهم لاداء وظائفهم قوى اراحية مكتسبة وليست فطرية . ومن هنا يأتى تمايز ادوار البشر فى مدينتيم حيث أن كلا منهم يتجه بقواه الفطرية وبارادته المكتسبة نحو اداء العمل الذى يصلح له بحيث يتكامل اداء الادوار فى المدينة فتصبح فاضلة ومثالية .

ومن هنا يبدأ الفارابى فى بيان التدرج فى مراتب افراد المدينة اجتماعيا ووظيفيا بمثل ذلك التدرج الموجود بين أعضاء الجسم ليخلص من ذلك الى بيان اهمية مكانة الرئيس فى المدينة الفاضلة وهو يقول فى ذلك : « وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع اكمل أعضائه وانها فى نفسه وفيما يخصه . . ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رئاسة الأول ، وهى تحت رئاسة الأول ترأس وترأس . كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره افضله . ودونه قوم مرعوسون منه ويرأسون آخرين » (١٧) .

وهكذا فإن أهم أعضاء الجسم هو اكملها فهو يرأس كل ما دونه من أعضاء وهو يقصد « القلب » فهو رئيس بقية أعضاء الجسم ولولاه ولولا وظائفه ما قامت للجسم قائمة . وهكذا الأمر بالنسبة لرئيس المدينة فهو اكمل افرادها وأهمهم ودونه يتدرج الافراد من مرعوسين له مباشرة الى مرعوسين غير مباشرين له وهكذا . .

ولكى يزيد فكرته تأكيدا يذهب الى تشبيه مكانة الرئيس فى المدينة بمكانة الاله فى الكون حيث يقول « وتلك أيضا حال الموجودات . فإن السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها . وإن البرية من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية . ودون السماوية الأجسام الهيولانية » (١٨) .

ولقد افرد الفارابى الكثير من فقرات كتابه لتوضيح هذه المكانة السامية لرئيس المدينة وأن كانت كلها تدور حول تأكيد ذلك من خلال

النظر فى الجسم الانسانى وتشبيهه للرئيس فى المدينة بالقلب من اعضاء  
البدن ، وكذلك من خلال تشبيهه للرئيس بالسبب الاول ( الله ) فى  
النظام الكونى . وبالطبع فان لهذا الرئيس صاحب هذه المكانة مؤهلات  
خاصة لابد ان تتوافر فيه ، فما هى هذه المؤهلات ؟

يتوقف فيلسوفنا كثيرا عند بيان هذه المؤهلات أيضا اذ ان رئيس  
المدينة الغاضلة فى رايه « ليس يمكن ان يكون أى انسان اتفق لان الرئاسة  
انما تكون بشيئين . احدهما يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثانى  
بالبهية والملكة الادارية . والرئاسة انما تحصل لمن فطر بالطبع ( وصار  
بالبهية والملكة الارادية ) معدا لها » ( ١٩ ) .

فلا يصلح للرئاسة فى رأى الفارابى الا انسان تحقق فيه شرطان :  
احدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع ، والاخر كمال التهيئة  
لها بما يكتسب من ملكات ارادية ان لا يصلح لرئاسة المدينة الا من بلغ  
عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة اقصى درجات الكمال . وبلوغ العقل  
المنفعل اقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله  
يستميل الى عقل ويفيض عليه بالعقول كله فيصبح بذلك حكيما  
فيلسوفاً . وبلوغ قوته المتخيلة اقصى درجات الكمال يكون بتذكرها  
المعقولات والمثل التى سبق ان ادركتها النفس فى عالمها الاول قبل ان  
تتصل بالاجسام تذكرها يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الاشراق  
فينكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الانبياء  
المصطفين ( ٢٠ ) .

لئى ان الفارابى يرى ان الحاكم هو القادر على الاتصال  
بالعقل الفعال ( سواء بالعقل او بالمخيلة ) ، وهذه مؤهلات عقلية  
وروحية تجعله فى نظره مطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة  
بحسب علمه ولا يجب ان يحد من سلطته أى شخص أو قانون لانه مصدر  
كل تشريع وعلى الناس ان تستمد منه العلم والمعرفة ( ٢١ ) . ولا يفوتنا  
هنا التنويه بان الفارابى يكشف بذلك عن ان الحاكم اما ان يكون بمؤهلاته  
الروحانية نبيا وهذا ما لم يتطرق اليه من قبل فلاسفة اليونان بالطبع ،



وأما أن يكون بمؤهلاته العقلية فيلسوفا وهذا ما يتشابه فيه مع أفلاطون الذي دعى للحاكم الفيلسوف في جمهوريته ولكن الفارابي يمتاز بأنه أفرد فصلا كاملا عن ما ينبغي أن يتوافر في الحاكم من صفات جزئية وصلت اثنتا عشرة صفة ، منها ما يتعلق بالجسم « أن يكون تام الأعضاء » ، ومنها ما يتعلق بالعقل مثل « أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال » و « أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه » و « أن يكون جيد الفطنة ذكيا » ، ومنها ما يتعلق بالقدرة على الإبانة وبلاغة التعبير ، فمن الضروري « أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة تامة » . ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة المستمرة في الاستزادة منه ، فالحاكم لابد « أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤله تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه » . وقد ركز الفارابي على الصفات الأخلاقية في حاكمه الفيلسوف . فمن الضروري « أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح » و « أن يكون محبا للمصدق وأهله ميقضا للكذب وأهله » و « أن يكون كبير النفس محبا للكرامة » ثم « أن يكون الدرهم والدنيا وسائر أعراض الدنيا هينة عنده » و « أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ميقضا للجور والظلم وأهلهما » ثم « أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جسورا عليه ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس » ( ٢٢ ) .

وتذكرنا هذه الصفات بالطبع بصفات الحكيم السقراطي والحاكم الفيلسوف الأفلاطوني والحكيم الرواقى ، ولكنها في نفس الوقت ربما تشير - في رأى البعض - الى تأثيره بالشيعية « فالشروط التى يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هى بعينها الصفات التى يصف بها الشيعة الامام » ( ٢٣ ) .

وعلى أى حال ، فإن هذه التشابهات لا ينتفى معها طرافة الفارابي وأصالة ، فلا شك أنه قد تجاوز كل مذهب منها على حدة ، كما أنه تفوق عليها جميعا بمرورته السياسية حيث أنه لاحظ أن اجتماع هذه الصفات

في شخص واحد أمر عسير ونادر فان وجد هذا الشخص فلا شك في أنه الرئيس الفاضل بلا منازع ، وان لم يوجد مثله في وقت من الاوقات أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس الاول وأمثاله ، وعهد بالرياسة الى الرئيس الثاني الذي يخلف الاول ، وهو من اجتمعت فيه ست شرائط « ( ٢٤ ) . » أحدها أن يكون حكيما » و « الثاني أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والمسير التي دبرها الاولون للمدينة » و « الثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعته » و « الرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط . . ويكون متحررا بما يستنبطه صلاح حال الأمة » و « الخامس أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والى التي استنبطت بعدهم مما احتزى فيه حذوهم » و « السادس أن يكون له جودة ثبات ببذنه في مباشرة أعمال الحرب . وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية » ( ٢٥ ) .

واذا ما نظرنا في تلك الشرائط الست وانعمنا النظر سنجد أنها كشفت عن وجه الفارابي الحقيقي ، انه الوجه الاسلامي الذي تهتل التجربة الاسلامية في الدولة منذ أن انشأها النبي محمد ( صلى الله عليه وسلم ) الى خلفائه الراشدين وتابعيهم ، فهو لا يتوقف عند تلك الصفات الفطرية التي يندر أن تتوافر الا في نبي مرسل أو حكيم ملهم ، بل يضيف اليها تلك الصفات المستة التي يجب أن تتوافر في من سيخلفه وهي نظمها كما رأينا تدور حول العلم بالشرائع والسنن . وجودة الاستنباط . والقياس والاجتهاد . وأخيرا قوة البذل المقترن بالشجاعة في الحرب والاخذ بالاسباب العسكرية من الصناعات الحربية رئيسية وخادمة .

ولست بحاجة الى أن أقدم الأدلة من الاحاديث النبوية والآيات القرآنية على مدى تمثيل الفارابي للصفات الأخلاقية والجسمانية والعلم بالأمور الدينية التي كانت هي جوهر الخلافة في الاسلام والتي كانت هي مصدره الاسامي والرئيسي في شروط الرئيس الفاضل والحاكم الأمثل ، فمجرد النظر في الاصلحاحات والتعابير التي استخدمها يوضح ذلك .

ويبدو تجديد الفارابى ، وتتجلى مرونته السياسية فى دعوته لما يمكن أن نسميه بالمجلس الرئاسى للمدينة الفاضلة ، حيث يرى انه اذا لم تتوافر هذه الشرائط الست فى شخص واحد وتوزعت فى اكثر من فرد فيمكن أن يكونوا جميعا هم الرؤساء الأفاضل ، فان « وجد اثنان لحدتهما حكيم والآخر فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى هذه المدينة » « فاذا تفرقت هذه ( أى الصفات الست ) فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد ، والثانى فى واحد ، والثالث فى واحد ، والرابع فى واحد ، والخامس فى واحد ، والسادس فى واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل » ( ٢٦ ) ولنلاحظ اهم ما يمكن توافره فى هذا المجلس الرئاسى ، ألا وهو التلاؤم بين اعضائه ، فقول الفارابى « متلائمين » يعنى ادراكه لأهمية الانسجام بين هؤلاء الاعضاء وانعدام الصراع بينهم على السلطة ، فبدون هذا لا يستقيم الأمر ولا يصبحون رؤساء افاضل ولا مدينتهم مدينة فاضلة ، اذ ان الحكمة لن تكون قائدهم ولا الصالح العام هدفهم .

ومن هنا كان تأكيد الفارابى المستمر على أن الحكمة جزء الرئاسة الذى ان انفصل عنها لم تكن الرئاسة فاضلة فهو يرى انه « متى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك » ( ٢٧ ) .

اذن يوحد فيلسوفنا بين المدينة الفاضلة وبين الملك الفاضل الحكيم ، فوجود كلاهما يعنى وجود الأمر ، ومن ثم فان المدينة تتعرض للهلاك اذا لم يوجد على راسها هذا الحكيم النبى او الفيلسوف منفردا ، او مع جماعة يشكلون ذلك المجلس الرئاسى . ولعل اشتراط الفارابى للحكمة كاهم ما يستقيم به أمر المدينة الفاضلة هو ما جعلنا باستمرار نقرن بينه وبين افلاطون . غير انه - وكما اشرنا من قبل - ينبغى أن نميز بين ما قصده افلاطون بالحكمة وما قصده الفارابى بها . فافلاطون يراها فى

ذلك الفيلسوف الذى يدرك المثل والمعقولات بالحدس المباشر ، بينما يراها فيلسوفنا الاسلامى متمثلة فى الاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمخيلة . و الفرق غير يسير بين هذا المعنى وذاك .

لا تكتمل نظرية الفارابى عن المدينة الفاضلة الا بالحديث عن مضاداتها . وبينما نجد افلاطون يبرع فى تقديم ما يمكن ان يشكل نظرية او قانونا فى فلسفة التاريخ حينما يبين لنا كيفية انهيار المدينة الفاضلة وتحولها تدريجيا الى حكومة الارستقراطية الحربية Timarchy ثم الى الاوليجارشية Oligarchy - اى حكومة الاغنياء الجشعين - ثم الى الديمقراطية Democracy وينتهى الامر اخيرا الى اسوأ انواع الحكومات على الاطلاق حكومة الطغيان Tyranny ( ٢٨ ) ، نجد الفارابى يتوقف عند الحديث عن مضادات للمدينة الفاضلة دونما استثمار لتلك النظرية الافلاطونية وتطويرها مما يؤكد وجهة نظرنا فى اصالة الفارابى . فهو لا يتابع افلاطون بقدر ما يعبر عن افكاره الخاصة المستقاة من بيئته الفكرية والسياسية محاولا التأثير فيها بتقديم نظرية فى الحكم يقترن فيها التصور الدنى والأخلاقى الاسلامى بالمرونة السياسية وسعة الأفق الفلسفى لصاحبها .

يقابل المدينة الفاضلة عند فيلسوفنا ويختلف عنها فى مقوماتها اربعة انواع من المدن سماها « المدينة الجاهلة » ، و « المدينة الفاسقة » و « المدينة المبدلة » و « المدينة الضالة » . اما المدينة الجاهلة فهى « التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم ان ارشدوا اليها لم يقيموها ولم يعتقدوها » ويوضح الفارابى صور هذا الجهل لابناء هذه المدينة - غير الفاضلة - بمعنى السعادة من خلال قسمتها الى جماعة من المدن « منها المدينة الضرورية وهى التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكل والمشرب والملبوس والمنكوح والتعاون على استفادتها » ، « والمدينة البدالة وهى التى قصد أهلها ان ينعاونوا على بلوغ اليسار والثروة . : على أن اليسار هو الغاية فى الحياة » .

« ومدينة الخسة والشقوة وهى التى قصد اهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملعة اللذة من الحسوس والمخيّل واينثار الهزل واللعب » ، « ومدينة الكرامة وهى التى قصد اهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم » « ومدينة التغلب وهى التى قصد اهلها أن يكونوا الممتنعين على غيرهم ويكون كدهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط ( أى من الانتصار على غيرهم ) » ، « والمدينة الجماعية وهى التى قصد اهلها أن يكونوا لحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شيء لصلا ( ٢٩ ) .

واذا كان ذلك هو حال أهل تلك الصور من المدينة الجاهلة بمعنى السعادة فظنوها خطأ فى الثروة أو فى اللذة أو فى الغلبة أو فى الحرية المطلقة . . . فان حال ملوكهم من حالهم اذ ان « ملوك الجاهلة على عهد مدنها . . كل واحد منهم انما يدبر المدينة التى هو سبط عليها ليحصل هواها وميلها » ( ٣٠ ) ، فكان كل ملوك هذه المدن الجاهلة انما يحكمون مدنها . . كل واحد منهم انما يدبر المدينة التى هو سبط عليها ليحصل بمعناها الحقيقى ودونما سعى الى رفع شأن هؤلاء بسلوك طريق الفصيلة والارتقاء الى الافضل والأرفع قيمة .

ويعد ان أوضح الفارابى تلك المظاهر الستة للمدينة الجاهلة ، شرع فى توضيح ما يقصده من بقية مضادات المدينة الفاضلة . فالنوع الثانى منها هو « المدينة الفاسقة » وهى « التى أراؤها الآراء الفاضلة وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى ( أى ما يعرف لديه بالعقول التسعة التى تنبثق عن الله تعالى ) والعقل الفعال . وكل شيء سبيله ان يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ، ولكن تكون أفعال اهلها أفعال أهل المدينة الجاهلة » ( ٣١ ) ، فالمدينة الفاسقة اذن انفصل لدى اهلها القول عن الفعل ، انفصم عندهم الاعتقاد عن السلوك ، فهم يقولون ما لا يفعلون ، ويعتقدون فى جميع ما يعتقد أهل المدينة الفاضلة لكنهم يسلكون طريق الرذيلة حيث تتماثل أفعالهم مع أفعال أهل المدينة الجاهلة .

اما النوع الثالث من المدن غير الفاضلة فهو ما سماه الفارابى « المدينة المبذلة » وهى « التى كانت آراؤها وافعالها فى القديم اراء المدينة الفاضلة وافعالها ، غير انها تبذلت فدخلت فيها اراء غير تلك ، واستحالت افعالها الى غير تلك » (٣٢) . وتصوير الفارابى لهذه المدينة واضح بذاته فهى تضاد المدينة الفاضلة لقولا وافعالا ، اعتقادا وسلوكا ولذلك سماها بالمبذلة فقد بدلت الأقوال الفاضلة وسلكت طريق الخطا والانحراف عن الصواب .

اما رابع انواع المدن غير الفاضلة فهى ما اسماء « المدينة الضالة » و « هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكنها غيرت هذه ، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة .. ويكون رئيسها الأول ممن أوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التموهيات والمخادعات والغرور » (٣٣) . ولا شك ان ما يميز هذه المدينة غير الفاضلة هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب مدعيا البوة وهو كاذب يحاول ايها الناس بوسائل التموه والمخادعة .

بانتهاى حديث الفارابى عن مضادات المدينة الفاضلة يكتمل تصويره الفلسفى للمدينة الفاضلة بعناصرها المتألّفة والتى يشكل الحاكم الفاضل جوهرها ، ولا أشك فى اننا - بعد التحليل السابق لتلك العناصر وما اقمناه من مقارنات بين تصور الفارابى وتصورات فلاسفة اليونان وخاصة افلاطون - قد وقفنا على مواطن الاصلية فى فلسفته السياسية التى جعلته بحق رائد التيار الفلسفى الاسلامى عامة والسياسة منه خاصة .

لقد راينا ان الفارابى هو الفارابى فقط - على حصد تعبير د. مرجبا (٣٤) - وليس افلاطون او ارسطو ، انه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لانها كانت تمثل بلا شك ثقافة العصر واداته لتحقيق اى علم مرموق ، ونحن لا ننكر اخذ الفارابى عن افلاطون بعض آرائه السياسية والاجتماعية ، لكنه لم ينقله نقلا - كما يصوره البعض من المؤرخين - .

فهو لم يحاول تحديد اشكال الحكومة كما فعل افلاطون ، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف اهل المدينة (٣٥) . هذا عدا ما اوضحناه من فروق من قبل بين المدينتين الفاضلتين ، مدينة افلاطون ومدينة الفارابي .

وعلى اية حال ، يظل الفارق الكبير بينهما قائما حينما نتذكر ان جمهورية افلاطون انما هي جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الاحرار ولا يدخل فيها العبيد الا كادوات نه ، ولذلك فهي لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم اليها البرابرة ( اي احوالى البلاد الاخرى ) . واما مدينة الفارابي فانها تتسع وتتسع حتى يمكن ان تكون دولة عالمية ومجتمعا اكبر لا تتم السعادة القصوى الا فيه (٣٦) .

ولذلك كله اكدنا اصابة الفارابي . وما نحن مازلنا نتمنى ان تتحقق دعوة الفارابي لهذا المجتمع العالمى المتمثل فى دولة اسلامية كبرى تكون هى غاية كل من ينشد الحكمة والامن والطمأنينة والسعادة الحقيقية .. فهل يمكن ان تتحقق تلك الأمنية !!؟ ..



### هوامش الفصل الثامن

- (١) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية : نقله الى العربية عن الانجليزية كمال اليازجي ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤ م ، ص ١٥٧ ، ١٥٩ .
- (٢) فؤاد شبل : الفكر السياسي - دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية : الجزء الاول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م ، ص ٢٤٣ .
- (٣) ماجد فخري : نفس المرجع السابق ، ص ١٦٦ .
- (٤) نفسه .
- (٥) حسن حنفى : دراسات اسلامية : مكتبة الانجلو المصرية ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .
- (٦) انظر مثلا : جورج مباين : تطور الفكر السياسي ، الترجمة العربية الصادرة عن دار المعارف بالقاهرة فى خمسة اجزاء . وكذلك : جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي : الترجمة العربية لمحمد عرب الصادرة عن بيروت ، ١٩٨٥ م .
- (٧) انظر فى حياة الفارابى : على عبد الواحد وافي : المدينة الفاضلة للفارابى ، شركة مكنتات عكاظ للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ١٩٨٤ م ، الباب الاول .
- (٨) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة : تحقيق على عبد الواحد وافي المنشور فى الكتاب السابق الاشارة اليه ، ص ١٣ .
- (٩) نفسه ، ص ١٣ - ١٤ .
- (١٠) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ م ، ص ٩٨ .
- (١١) انظر :

Plato : The Statesman : Translated by J. B.

Skemp, Routledge & Kegan Paul . London, 1961, p. 292 a , Eng. Trans. p. 193 ff.



(12) Plato : The Republic : Translated by H. D. P. Lee,  
Penguin Books, London, 1962, B. 5 , p. 457 - 466, Eng. trans. pp.  
212 - 224 . .

(١٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، نشرة على عبد الواحد  
واقى ، ص ٤٥ .

(١٤) نفسه ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(١٥) كمال اليازجي : نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب  
الفكرى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٦٨ م ، ص ٧٦ .

(١٦) الفارابي : المصدر السابق ، ص ٥١ .

(١٧) نفسه : ص ٥٢ - ٥٣ .

(١٨) نفسه : ص ٥٩ .

وراجع هنا مراتب الموجودات عند الفارابي بنفس المرجع ، ونفس  
الصفحة وما يليها .

(١٩) نفسه : ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢٠) نفسه : ص ٦٥ - ٦٩ .

(٢١) انظر : أمير حلمي مطر : في فلسفة السياسة : دار الثقافة  
للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ م ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢٢) الفارابي : نفس المصدر السابق : ص ٨٠ - ٨٣ .

(٢٣) عبد الله نعمه : فلاسفة الشيعة : بيروت ، دار مكتبة  
الحياة ، ص ٥١٢ .

(٢٤) الفارابي : نفس المصدر : ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢٥) نفسه : ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢٦) نفسه : ص ٨٧ .

(٢٧) نفسه : ص ٨٧ - ٨٨ .

(28) Plato : The Republic : B. VII - IX , pp. 543 - 564, Eng.  
Trans. pp. 312 - 338.

- (٢٩) الفارابي : نفس المصدر ، ص ٩١ - ٩٢ .
- (٣٠) نفسه : ص ٩٢ .
- (٣١) نفسه : ص ٩٥ - ٩٦ .
- (٣٢) نفسه : ص ٩٦ .
- (٣٣) نفسه : ص ٩٧ .
- (٣٤) محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية : منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٠ م ، ص ٤٧٣ .
- (٣٥) حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية : الجزء الثاني ، دار المعارف ببيروت ، ص ١٥٢ .
- (٣٦) محمد عبد الرحمن مرحبا : نفس المرجع السابق ، ص ٤٦٩ .



## الفصل التاسع

الغزالي ..

واسلمة نظرية المعرفة .

لم اتهيب الكتابة عن فيلسوف قدر تهيبى من الكتابة عن ابي حامد الغزالي ، فهو شخصية موسوعية نذة ولها مكانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين . وما لهذا تهيبت انما كان تهيبى لاسباب اخرى اهمها ان الداخل الى رحاب الغزالي انما يسبح فى بحر ما له نهاية والوصول الى شاطئه وهم كبير ، فهيبات لأحد أن يستطيع الامساك بجوهر فكر هذا الرجل ! ، ربما لأنه هو نفسه قد صعب المهمة على قرائه ودارسيه بقلقه ونوتره الفكرى الدائم ، فكانت انتقالاته المفاجئة والسريعة عبر رحلته الفكرية الطويلة من مجال فكرى الى آخر وهو فى تلك الانتقالات يرى آراء فد تتناقض احيانا وقد تتوافق احيانا اخرى . انه المتكلم ، والفيلسوف ، والمنطقي ، والفقيه والامام والصوفى . انه العقلانى صاحب منهج الشك ، والمجادل الذى يهابه الجميع ويرضخون لحجته وقوة منطقته ، وهو صاحب الرؤى الصوفية التى تستعصى على الافهام لكنها تمس وتر القلوب وتقربها الى الله .

لقد لخص الغزالي بشخصيته وبما كتبه الروح الاسلامية والفكر الاسلامى بصورة مركبة وفريدة . لقد اراد بطموحه غير المحدود وبعقليته النذة وبينهمه الشديد أن تتلخص لديه هذه الروح ويصبح الشاهد الاول والاخير على الفكر الاسلامى .. لقد اراد ان يكون مرآة ينظر فيها المسلم النقى العادى فى نفسه ، وينظر فيها المجادل والفيلسوف فى نفسه ، وياليت الامر كان بهذه البساطة والا قلنا أن الغزالي قد حقق ببراعة التوافق بين اسلام العوام واسلام المجادلين والفلاسفة . لكن الواضح ان

الغزالي انتصر لاسلام العوام والمتصوفة ، وعلن تكفير الفلاسفة فى المسائل  
الخلافية الثلاث الشهيرة ، فاكسب بذلك صفة لم يكتسبها غيره ، انه  
الفيلسوف عجو الفلاسفة .. والعقلانى عدو العقل . فكيف اجتمعت لديه  
هذه التناقضات ؟! وهل هى حقا تناقضات ؟؟ .

لقد قتل الباحثون الغزالي بحثا ودراسة ، وكادوا يجمعون على انه  
رغم صعوبة دراسته ، انهم قد استطاعوا تتبع مشواره الفكرى وتطوره  
الروحى فكان لهم ان امسكوا بالخيط الفكرى الذى ارتقى فيه الغزالي  
من احترام للمحسوس والمعقول الى الشك فيهما ثم هجر علم الكلام  
والفلسفة على السواء وارتاح لخير! الى طريق المتصوفة والى يقين الرؤى  
الصوفية . وبالطبع فان دليلهم القوي على ذلك كان ما قدمه الغزالي نفسه  
من وصف لتطوره الفكرى والروحى فى « المنقذ من الضلال » .

لكننى اتمسك كثيرا فى هذا الاجماع ، وانظر الى هذا الومس  
لتطور الغزالي الفكرى على انه وان كان تطورا تاريخيا لحياته ، فانه  
لا يعطى الدلالة الكافية على جوهر فكر الغزالي لمسبب اراه واضحا امامى  
هو ان صاحبنا تحت ضغط عوامل وظروف فكرية وسياسية واجتماعية  
كثيرة لم يكن فى جوهره هو الامام المتصوف السنى التقليدى الذى يرسم  
للناس حياتهم بالمسطرة والفرجار . على حد تعبير استاذنا د . زكى نجيب  
محمود (١) - ويصور لهم كيف ياكلون وكيف يشربون وكيف يتزاوجون ..  
الخ . ان الظن بان الغزالي هو فى النهاية الامام المتصوف السنى نلن  
خاطىء فى اعتقادى .

ان الغزالي فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معان عقلانية وشككية  
وتحليلية . انه صاحب الموقف الفلسفى الفريد فى تراثنا الاسلامى ،  
ذلك الموقف الاصيل ذو الابعاد العميقة التى قد تخفى كثيرا على من  
درجوا على تسطيح الغزالي ونسبته مرة الى المتكلمين ومرة الى المتصوفة  
واعتبروه فى هذا وذاك مجرد رجل دين مخلص .

ان اخلاص الغزالي للدين الاسلامى كان اعمق من كونه مجرد فقيه  
او متصوف . ان اخلاصه يبدو أكثر ما يبدو فى ادراكه بحسه الحضارى  
القد انه لايد من وقفة نقدية خالصة مع كل التيارات الفكرية التى يموج  
بها العصر . وكان اخص خصائص هذه الوقفة انها كانت وقفة فلسفية  
عقلانية متميزة اعتبرها بحق علامة على اصاله الغزالي الفكرية بحيث  
تضعه دون ادنى مجاملة فى مصاف اعظم الشخصيات الفكرية فى تاريخ  
الفلسفة العالمية .

وتبدو اول عناصر هذه الاصاله الفكرية من النظر فى اطوار حياته  
الفكرية لا كما رواها هو فقط ، بل كما يجب أن نفهمها بربطها بظروف  
عصره ومحاولة استكشاف ما بين مسطوره وقد حوت الكثير مما لم  
يقله صراحة .

انه ابو حامد الغزالي الذى ولد فى منتصف القرن الخامس الهجرى  
اى سنة ٤٥٠ هـ فى مدينة طوس احدى مدن خراسان (٢) . ويمكن التأريخ  
لحياته الفكرية على انها مرت باطوار اساسية ثلاث ، اولها : طور النشأة  
والتلمذة ، ويمتد هذا الطور من يوم مولده وحتى عام ٤٧٨ هـ .  
وقد ولد الغزالي لاب كان فقيرا متصوفا لا يأكل الا من عمل يده فى  
غزل الصوف ، ويختلف الى مجالس الفقهاء والمتصوفة فى اوقات فراغه  
ليأخذ عنهم ويقوم على خدمتهم . ولما بلغ الغزالي الابن اشدّه تعلم  
القراءة والكتابة ، وحينما توفى والده وهو ما يزال صغيرا تعهد بتربيته  
واستكمال تعليمه هو واخيه لحد اصدقاء والدهما الذى اتفق على تعليمهما  
مما معه من مال ابيهما ، ولما نفذ المال وكان الرجل فقيرا فقد اوصاهما  
بالالتحاق باحدى المدارس التى كانت تمد الوافدين اليها بما يلزمهم من  
نفقات ليواسلا تعليمهما .

بدأ الغزالي دراساته بتعلم الفقه فى بلدته على يد الراذكانسى  
الطومى ، ثم سافر الى جرجان وهو لم يبلغ العشرين بعد ليتعلم فى  
مركزها العلمى على يد نصر الاسماعيلى حتى علق عنه التعليقة ( وهى

مجموعة كتب في مخلاه ) في الأصول وعاد بعدها الى طوس . وقد حدث له في طريق عودته ما لم ينسأه قط حيث هاجمه اللصوص واخذوا كل ما معه ولما حاول ان يرد تعليقاته - التي هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها - من زعيم اللصوص قال له : كيف تدعى ؟ لك عرفت علمها وقد اخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ١٩ ، فقد جعلته هذه الحادثة من فرط حبه للعلم والمعرفة ان يحفظ كل ما يعرفه . وقد قضى في طوس ثلاث سنوات حتى حفظ جميع ما في تعليقاته . وما ان انتهى من ذلك بدأ رحلة اخرى في طلب العلم حيث اتجه الى نيسابور ليلتقى عن ضياء الدين الجويني امام الحرمين ورئيس المدرسة النظامية الزاحرة بشتي المعارف . وقد كان له ما اراد حيث وجد هناك اهلح الغذاء لعقله المتعطش ولنفسه التواقه الى كل جديد في المعرفة والعلم .

فقد كان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد فصار ذلك محركا للفطرة الغزالية ومشعلا لتلك النار الطوسية ، فجد واجتهد في تحصيل تلك العلوم التي كانت مشهورة ومعتمدة في ذلك الوقت فاتي عليها جميعا من فقه واصول وعلم كلام وخلاف وجدل . ولذلك قال بعض المؤرخين ان هذه الفترة التي قضاها الغزالي في نيسابور تعد من لخصب ايام حياته العلمية ، فقد برع في ثنائها في المنطق والجدل وعرف مناهج الفلاسفة وكتب ولف لان معلوماته كانت قد تركزت واتضحت ، وعقليته قد نضجت واثمرت . وكان قد استقر به الحال وتزوج وانجب .

وقد ظل الغزالي في نيسابور الى وفاة استاذاه امام الحرمين عام ٤٧٨ هـ ، فغادرها بعدها وكان وقد بلغ عمره انذاك الثمانية والعشرين عاما ، واختلف المؤرخون حول سبب مغادرته نيسابور فممنهم من يرى ان السبب في ذلك هو تسمم الجو العلمي من حوله حيث خلق له نبوغه خصوصا وحاسدين . وآخرون يرون انه غادرها لكي يذهب الى المعسكر حيث حكم نظام الدولة ذلك الوزير السلجوقي الذي كان يقدر العلم والعلماء تقديرا خاصا .

وربما يكون السبب فى تقديرى مزيجا من هذا وذاك ، فقد رأى نفسه وقد مات استاذہ بين تلاميذ لا يستفيد منهم شيئا ووسط جو علمى غير مثمر .

وايا ما كان السبب الذى جعله يغادر نيسابور فبمغادرته لها تبدأ المرحلة الثانية من أطوار حياته الفكرية التى تمتد من عام ٤٧٨ هـ الى عام ٤٨٨ هـ ، وهو طور الامتازية ، حيث عاش فى هذه الفترة حياة المعلم دائما ، وانه كان قبل ذلك قد لاقى دروسا وعلم الا انه مع ذلك كان يجلس كتلميذ امام استاذہ امام الحرمين . وقد تحقق للغزالي كل ما اراده من اتجاهه الى المعسكر واقامته فيها حيث نظام الملك الذى كان اعلى رجل فى الدولة السلجوقية مكانة وحبا للعلم ، وكان قد اسس العديد من المدارس فى مدن مختلفة لتشجيع العلم والعلماء .

وقد اعترف الجميع هناك للغزالي بقوة الحجة واتساع المعرفة وطار اسمه فى الافاق مما جعل نظام الدولة يوليه مهمة التدريس فى مدرسته النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ . وقد قضى الغزالي تلك السنوات فى عقد مجالس المناظرة والجدل بغية الوصول الى الحقيقة مع التلاميذ والاتباع ، كما انه بلا شك قد قضاه يكتب ويؤلف . ويبدو انه قد انشغل انشغالا شديدا فى تلك الفترة بمحاولة التماس الحقيقة التى اختلفت حولها الفرق الاربعة التى تقاسمت الساحة الفكرية فيما بينها آنذاك وهى المتكلمون ، والفلاسفة ، والتعليمية ( اى اصحاب الامام المعصوم ) والصوفية .

وقد اجهد الغزالي نفسه اجهدا شديدا فى تقصى الحقيقة بين هذه الفرق فكان ان حصل كل آرائها ورد عليها فرقة بعد اخرى . وقد حكى لنا كيف تنقل بين هذه الفرق تفصيلا فى « المنقذ من الضلال » .

على اى حال ، لقد انتهى الى التشكيك فى كل شيء حتى فى مهنته مهنة التدريس التى عافتها نفسه اخيرا . فهو لم يعد يطلب الجاه وانتشار الصيت فقد تحققا له بلا شك . لكن الذى حيره كثيرا هو كيف يتخلص ببساطة من كل هذه العلائق التى ربطته ببغداد وبالمدرسة النظامية وبالتلاميذ والاتباع . لقد كان فى واقع الامر مترددا بين ان يظل على

ارتباطه بالدنيا وبين الاتجاه كلية الى العمل من أجل الآخرة ، وهو يصف حاله آنذاك بقوله « لم أزل انتفكر في الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما واحل العزم يوما وأقدم فيه رجلا وأوخر عنه أخرى لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفتتها عشية فصارت نسهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى الرحيل ! الرحيل ! .. » (٣) .

وظل على هذه الحال من التردد حوالى ستة أشهر الى أن « جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطراب اذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس » (٤) . واحتار الأطباء حتى انقطع أملهم فى علاجه ، فكانه كان أمرا الهيا ، وكان على العبد الامتثال حيث انتهت حيرة الغزالي أخيرا ، اذ سهل الله على قلبه الاعراض عن الدنيا بجاهها ومالها واصحابها ، فقرر السفر من بغداد وفرق ما كان معه من مال ولم يدخر منه « الا قدر الكفاف وقوت الأطفال » (٥) . وبمغادرته بغداد يبدأ الغزالي مرحلة جديدة من حياته .

انه الطور الثالث من حياته الفكرية الذى يمتد من نهاية عام ٤٨٨ هـ حتى وفاته عام ٥٠٥ هـ . ونستطيع أن نطلق عليه طور العزلة والتصفوف ، حيث ترك بغداد ليقيم على وجهه باحثا عن مكان يخلو فيه الى نفسه واتجه أول ما اتجه الى الشام حيث قضى ما يقرب من سنتين يقول انه قضاهما « لا شغل له الا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى » (٦) . وقد كان يقضى وقته معتكفا فى مسجد دمشق . وقد انتقل من دمشق الى بيت المقدس لنفس الغرض حيث كان « يدخل الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه ، ثم تحرك فى نفسه - بعد هذه المدة التى قضاه هادىء النفس مستقر المقام مع الله - داعى الحج فاتجه الى مكة ليؤدى فريضة الحج ويستمد البركات منها ومن المدينة حيث زيارة رسول الله عليه الصلاة والسلام » (٧) .



ولما شعر بعد ذلك انه انما قد اتجه الى الله كلية ، ولن يؤثر فيه عودته الى الاهل والوطن عاد وكان فى عودته حريصا على « الخلوة وتصفية القلب بالذكر » رغم بعض الانشغال « بحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش » التى كانت تشوش عليه صفوة الخلوة (٨) .

وقد ظل على هذا الحال بين التمتع بصفوة الخلوة والتأخذ بامسبب الحياة والتغلب على عوائقها مدة عشر سنوات استطاع خلالها ان يتوصل بما انكشف له أثناء تلك الخلوات الى اليقين المقتبس من نور مشكاة النبوة . انه يقين الصوفية الذى اخذ الغزالى يعلمه لتلاميذه ومريديه فى نيسابور . وشتان بين ما كان يعلمه لتلاميذه فى استاذيته الاولى فى حياة استاذه امام الحرمين ، وبين ما يعلمه لهم الآن . انه يعلمهم الآن العلم الذى به يترك الجاه وحب الدنيا . لقد مكث الغزالى فى نيسابور ما شاء الله له ان يمكث ثم انتقل الى مسقط راسه طوس فلم يبرحها حتى وفاته فى عام ٥٠٥ هـ بعد حياة حافلة بالمعارك الفكرية والمشارع الروحية الفياضة . وقد تميزت حياة الغزالى الفكرية بملامح ثلاث :

١/ اولها : احساسه منذ صغره انه صاحب رسالة . فقد كان من الذكاء منذ صباه بحيث ادرك ان الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكريا فى عصره انما يتطلب منه محاولة حسم هذا الصراع . ولم يكن ذلك ممكنا الا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل الى حقيقة هذه الفرق وجوهر ما تدعو اليه بنفسه ، وخرج من هذا البحث المضنى برفض ما تدعو اليه معظم هذه الفرق . وعبر عن ذلك الرفض فى مؤلفات عديدة منها « فضائح الباطنية » و « تهافت الفلاسفة » . ومن الرفض والمسلب ظهرت الافكار الايجابية لديه حيث اختار فى النهاية طريق الصوفية كحياة يتقرب بها الى الله .

ولقد لى الغزالى رسالته بتمرير المنطق - رغم الحملة الشعبية عليه من غلاة الفقهاء - واللباسه ثوبا اسلاميا فى « القسطاس المستقيم » . كما حاول جر الفلاسفة الى ان يكونوا اسلاميين بدلا من اقتصارهم على

متابعة فلاسفة اليونان تلك المتابعة التي جعلتهم يخالفون دينهم فى تلك المسائل الثلاث ( انكار بعث الأجساد - انكار علم الله بالكلية - القول بقديم العالم ) (١) . وكان فى ذلك مثالا للمسلم الحق الذى يعى ان الاسلام ليس - كما يردد غلاة الفقهاء ورجال الدين - ضد العلم ، بل هو دعوة أصيلة الى العلم أى علم اذ ان « الحق لا يضاد الحق » كما كان يردد دائما .

لما ثانى هذه الملامح فى حياة الغزالى الفكرية ، فهى سعة الأفق والايمان العميق بحرية الفكر ، لقد كان فى ذلك مثالا للفيلسوف الحق ، كما كان مثالا للامام المجتهد الحق . لقد كان يخوض المعارك الفكرية مع غلاة المتكلمين من الشيعة والباطنية وكذلك مع الفلاسفة الخارجيين على دينهم ، وكذلك مع المشركين والملاحدين دون حنق أو جحود لفضل احدهم . لقد كان يتمثل جيدا الآية الكريمة « ادع الى مسبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن » ، كما كان يعرف اهمية الالتزام بأصول وقواعد الجدل والبرهان ويعتبرهما ليسا فقط انجازا ارسطايونانيا ، بل لقد بلغ من جراته وقوة منطقته وعمق معرفته ان استخرجهما من القرآن الكريم . واكد فى « القسطاس المستقيم » انها موازين قرآنية للمعرفة والبرهان (١٠) . واراد بذلك ان يثبت لعامة الناس ان دفع الحجة بالحجة ، وان تقديم البرهان والدليل والاستدلال ، انما هو دعوة قرآنية يجب ان يتمسكوا بها .

لقد كان يعى ان الاسلام رسالة عامة لجميع البشر ، وان المواجهة الحضارية بينه وبين غيره من الأديان والفلسفات انما اساسها الجدل بلا تعصب ، والفهم بلا مغالاة ، والابداع بدلا من الاتباع ، والاجتهاد بدلا من الجمود . واذا كان البعض سيحتج على مانقول به « احياء علوم الدين » ، فان الغزالى فى « الاحياء » كان يرسم لحياة المسلم العادى الطريق السوى . اما ارباب العلم ومحبو الجدل والفكر فلهم شأن آخر . ليس هو القائل فى نفس الكتاب « وانما حق العوام ان يؤمنوا ويسلموا ويشغلوا بعبادتهم ومعاشهم » . ويتركوا العلم للعلماء » (١١) . ليس

هو القائل فى « المضمون به على غير اهله » : « اعلم ان لكل صناعة ائلا يعرف قدرها ومن اهدى نفائس صنعة الى غير اربابها فقد ظلمها » (١٢) .  
ومصداق ذلك ما قاله فى مستهل « الاقتصاد فى الاعتقاد » فى اطار بيانه  
لاقسام الكتاب والغاية منه « انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة  
منهم مخصوصين » (١٣) .

اما ثالث تلك الملامح الفكرية فى حياة فيلسوفنا ، فقد كانت الصدق  
مع النفس الذى كان السبب المباشر فى هذه الاصالة الفكرية الفريدة فى  
التراث الاسلامى . فالغزالى لم يختار الطريق السهل ولم يركز اثنى  
الحقائق الجاهزة لدى اى فرقة من الفرق الصديدة فى عصره . لقد كان  
صادقا مع نفسه حينما جاهر بانه انما يشك فى ادعاءات اصحابها ،  
وان عليه ان يفحص تلك المبادئ التى يؤمنون بها ، وان يبحث عن  
الحقيقة بعقله الواعى الذى لا يسلم بالموروث ، ويقبله المفتوح لكل الآراء .  
ولقد حكى لنا الغزالى بكل الصدق مع النفس هذه التجربة الفريدة فى  
رحلة البحث عن الحقيقة وما لاقاه فيها من متاعب وشكوك الى ان استفر  
به المقام اخيرا وارتاح عقله الوثاب وهذلت عواطفه النائرة الحائرة .

ان هذه التجربة التى عاشها الغزالى وعبر عنها بصدق ووعى ،  
كانت على حد علمى اول وصف لرحلة البحث عن الحقيقة لدى فيلسوف  
بعد « الرسالة السابعة » (١٤) لافلاطون ان اعتبرناها ادخل فى هذا  
المجال رغم انه كتبها لصديقه وتلميذه ديون دون قصد لان يؤرخ فيها  
لحياته الفكرية كما فعل فيلسوفنا .

وقد تتابع فى مطالع العصر الحديث المؤلفات الفلسفية التى حكى  
فيها اصحابها تجاربهم ورحلتهم الفكرية . وكان من اشتهر هذه المؤلفات  
كتابى ديكارت « مقال عن المنهج » و « التأملات » (١٥) ، حيث كان  
التشابه الشديد بينهما وبين ما قدم الغزالى فى « المنقذ من الضلال » يؤكد  
- دون ادى شك لدى - تاثر الفيلسوف الفرنسى بفيلسوفنا الاسلامى  
ولخذه عنه .

على أى حال ، لقد انعكست هذه الملامح فى فكر الغزالى ،  
اذ نلمسها فى كل جانب من جوانب اهتماماته الفكرية ، فقد واجه عصره  
الفكرى بذكاء وشجاعة نادرين وعبر عن هذا العصر خير تعبير فى نفس  
الوقت الذى أصبح فيه بعد ذلك مسيطرا سيطرة تكاد تكون تامة على  
الفكر الاسلامى طيلة ثمانى قرون ولا يزال هو الامام وحجة الاسلام  
الى يومنا هذا .

ويمكن أن يكون فهمنا للغزالى أعمق اذا ما قسمنا الحديث عن  
فلسفته الى قسمين . القسم الاول : هو الجانب السلبي النقدي ، والقسم  
الثانى : هو الجانب الايجابى البنائى . أما الجانب الاول ، فقد ركز  
الغزالى فيه على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد هو اخلاصه للإسلام  
وكان فى نقده نزيها موضوعيا . لقد نظر فى موقف الناس من الفلسفة  
والفلاسفة فوجد أنهم فريقان متطرفان . فريق ينكر على الفلاسفة جميع  
علومهم حتى ما كان منها يدهى الصحة واضح البرهان ، أما الفريق  
الآخر فيقبل كل ما يسمعه عنهم بحسن الظن ولجرد التقليد ، فكان ان  
هاجمهما الغزالى ونقد تطرف الفريق الاول حيث أوضح ان الدين اذا  
كان ينبغى أن ينصر بانكار كل علم منسوب الى الحكماء وادعاء غلطهم  
فى جميع اقوالهم حتى انكار مثل قولهم فى الخسوف والكسوف ، ورغم  
ان ما قالوه على خلاف الشرع كان الدين اذن مبني على الجهل وانكار  
البرهان القاطع ، وهو مما لا يثبت به فساد .

لقد قال فيلسوفنا : « لقد عظم على الدين جنابة من ظن ان الاسلام  
بانكار العلوم الرياضية وامثالها من البرهانيات ، اذ ليس فى الشرائع  
تعرض لهذه العلوم ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية . ولان  
ما أدى اليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح اذ الحق لا يضاد  
الحق » (١٥) .

أما الفريق الثانى ، الذى يتبع الفلاسفة دونما تمحيص لو مناقشة ،  
فقد رد عليهم بأن الدين لو كان حقا - وهو حق - ما خفى على هؤلاء  
الفلاسفة مع دقة علومهم وغزارة معارفهم ورزانة عقولهم .

وهذا الرد الذى قدمه الغزالى على الفريقين - كما يقول صاحب مقدمة « معيار العلم » - له وجهين : الأول انكار نسبة الجحود الى الحكماء اذ قد اتفق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بانه واليوم الآخر وانما الخلاف فى التفصيل . الوجه الثانى انه لا يلزم من اصابة مشكلة الحق فى موضع اصابته فى مسائل المواضع ، ولا يجب أن يكون الحاذق فى صنعة حاذقا فى بقية الصنائع ، فلا يلزم من اتقان الرياضيات احكام الالهيات مثلا . ومن ثم فان تقليد الفلاسفة فى دعاويهم وادلتهم جميعا قابل للتزعزع بعواصف الاعتراض والرد . ولذلك فقد الف الغزالى تهافت الفلاسفة ليعرف هؤلاء المتهاونين بالشرائح فساد التمرع الى قبول كل ما يروى ويسمع دون اجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن فى مجاريه (١٦) .

وكما رد الغزالى على الفلاسفة واثبت بعض جوانب مخالفتهم للاسلام وحذر الناس من متابعة طريقهم بلا مناقشة أو تمحيص . فقد كشف عن اضاليل الباطنية ورد عليهم جملة وتفصيلا فى « قضائح الباطنية » بعد ان استكشف اسرار مذهبهم من خلال ما كتبوه من كتب ومقالات كانت كالشرر المستطير سريعا الانتشار فى ذلك العصر . فلقد استفحل امر الباطنية فى عصره دينيا وسياسيا وبث دعاة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية فى مصر للدعوة الى الخليفة الفاطمى « المستنصر بالله » ضد الخليفة العباسى خليفة كل المسلمين « المستظهر بالله » . ولذلك فقد استهدف الغزالى من رده عليهم التقليل من خطرهم الدينى والسياسى معا (١٧) .

ولقد كان اهم نقاط رده عليهم ما يتعلق بابطالهم نظر العقول واعتمادهم المطلق على عصمة الامام اذ يبطل ذلك الراى ووجوب التعليم . وقد جاء رده مستخدما الحجة المنطقية والبرهان العقلى حيث يقول مستنكرا اعتقادهم « كل ما عرفتموه من مذهبكم ، من صدق الامام وعصمته وبطلان الراى ووجوب التعليم بماذا عرفتموه ؟ ودعوى الضرورة غير

ممكته . فيبقى النظر والسمع . وصدق السمع ايضا لا يعرف ضرورة فيبقى النظر ، وهذا لا مخرج عنه « ( ١٨ ) . انه يؤكد فى ذلك انهم لا يملكون دليلا عقليا على عصمة الامام ، فما بالنا بالدليل الثقلى الدينى . ان مثل هذا الدليل لا يوجد على الاطلاق ، اذ ليس هناك معلما معصوما بعد صاحب الشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فانه قد ابان طريق الرشد وأوضح المحجة واكمل الحجة واتم الارشاد والتعليم فقال : « اليوم اكمل لكم دينكم » .

واذا كان ذلك الجانب من الرد يتعلق برفض رأيهم من زاوية الدين ، فانه الزم للناحية الدنيوية ، ويصدق اكثر على العلوم النظرية العقلية ، فليس فى العقيدة ولا فى الفطرة ما يمنع تعلمها واختلاف الراى فيها كما انه لا حاجة فيها مطلقا لمعلم معصوم بل الحاجة هنا لمعلم متخصص فى هذا العلم او ذاك بشرط عدم تبعية المتعلم وتسليمه بكل ما يقال ، فالغزالى لا يرضى عن المتعلم التابع فان كان المعلم ضرورى فى اى علم نظرى فليأخذ المتعلم من معلمه الطريق والأدلة » ثم يرجع العاقل اليه ( اى فيما تعلم من منهج وادخلته على ارائه ) الى نفسه فيدركه بظلمه . وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو افسق الخلق واكذبهم . فاننا لسنا نقلده بل ننتبه بتنبهه فلا نحتاج فيه لمعصوم « ( ١٩ ) .

وقد اكد الغزالى فى مقابل جمود هؤلاء عند اراء ما يسمونه العلم او الامام المعصوم حتى لا يفتلظ الامر على العامة وتتذبذب عقيدتهم ، اكد على ضرورة اختلاف الراى اذ ان « الفقهيّات لابد فيها من اتباع الظن فهو ضرورى ، كما فى التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح ، فان كل الامور المصلحية تبنى على الظن . والمعصوم كيف يغنى عن هذا الظن ، وصاحب الشريعة ( اى النبى ) لم يغنى عنه ولم يقدر عليه بل اذن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول ائمه الرواة عنه وفى التمسك بعموميات الالفاظ ، ولكل ذلك ظن عمسّل به فى عصره مع وجوده فكيف يستقيح ذلك بعد وفاته « ( ٢٠ ) .

يمكن بعد هذا النص الرائع من حجة الاسلام ان نطلب من دعاة الجمود والركود والموات عند كل قديم ان يتحرروا وان يرفعوا القيود التي وضعوها على عقولهم ، وان يزيلوا الغشاوة عن أعينهم ، وان يمثلوا لراى الامام .

على اى حال ، لقد استطاع الغزالى ببراعة ان يرد على حجج الباطنية ، كما رد من قبل على حجج الفلاسفة فيما يتعلق بالمسائل التي خرجوا فيها عن الدين ردودا قاطعة وباستخدام مناهجهم العقلية البرهانية ان استخدموها ، ومستندا على الأدلة القرآنية ان استندوا اليها .

ولاشك ان آراء الغزالى الايجابية قد خرجت من جوف هذه المعارك الفكرية التي خاضها . ولان بحره كما قلنا من قبل ممتد امتدادا يكاد يكون لا نهائيا ، فاننا منقصر حديثنا على أهم مآثره ممثلا للروح الغزالية الحققة ، انه المنهج ! منهج المعرفة الذى يعبر بصديق عن روح الغزالى الفكرية المغامرة الحرة التى ان دخلت اطار منهج معين استنفذت كل سبله واستخلصت نتائجها وحينما تبشعثر انه قد ضاق بطموحاتها تنفضه عن نفسها وتغادره الى منهج آخر اكثر سعة واكثر اثباتا لليقين واكثر ادراكا للحق .

ولنترك فيلسوفنا يعبر عن شغفه بالامسالك بالحقيقة فيقول « لقد كان التعطش الى حرك حقائق الامور دأبى ودينى من أول امرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعنا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا » (٢١) .

ولكن اى طريق ملك هذا الفنى الذى ولع بالسعى الى درك حقائق الامور منذ صغره ؟

انه طريق العقل ، لقد اتبع منهجا عقليا يقوم على فكرتين اساسيتين . فكرة « الشك » وفكرة « الحدس الذهنى » . وهاتان الفكرتان

يعبر عنهما فيلسوفنا تعبيراً شافياً ضافياً حينما يقول « أن العلم اليقيني هو الذى يكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى منه ريب ، ولا يقارنه امكان الخط والوهم ولا يتمسح القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطا ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لوتحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فأنى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة . فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أنى اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسبب فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فاما الشك فيما علمته فلا » (٢٢) .

وان كان ذلك كذلك فيما يتعلق بانه يقيم « العلم اليقيني » بالانكشاف والحدس الذهني الذى « لا يبقى معه ريب » فأين مرحلة الشك من ذلك ! انها بالتأكيد مرحلة سابقة منطقياً على هذا اليقين العقلي الواضح بداهة ودون حاجة لدليل ، لكنها عند فيلسوفنا لم تات الا بعد ادراكه المسابق لماهية العلم اليقيني ، حيث انه فتش بعد ادراكه لمعنى العلم اليقيني فى علومه فوجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة الا « فى الحسيات والضروريات » . ومن هنا فقد وثق فى المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول الى ذلك « العلم اليقيني » . وقد عبر عن ذلك قائلاً « فاقبلت بجد بليغ اتأمل فى المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طسول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات ايضاً (٢٣) . واخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات ؟ » (٢٤) .

اذن لقد بدأ الغزالي طريق البحث عن الحقيقة من الثقة فى الحدس والمحسوسات لكنه لم يلبث أن وجد أن شكوكا تحيط باستخدامه ادوات الحس فى المعرفة بعد أن شكك من قبل فى التقليديات الموروثة .

وقد عبر عن هذه الشكوك من خلال ابراز التناقضات التى تتدهوا لنا ادوات الحس وخاصة البصر « فهى تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير



متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف انه متحرك وانه لم يتحرك دفعة بغثة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فترآه صغيرا في مقدار الدينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على انه أكبر من الأرض في المقدار . وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذب حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته « (٢٥) .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد انتقل الى البحث في العقل ومعارفه « فلعله لا ثقة الا بالعقلية التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا » (٢٦) . وسرعان ما ثارت الشكوك في نفس الفيلسوف حول قيمة هذه الأوليات العقلية ، اذ يصور لنا الغزالي الصراع الذي ثار بين الحس والعقل . فان كان العقل قد شكك من قبل في قيمة الحس ، فان الحس يثير الفيلسوف ضد العقل حيث يتخيله الغزالي يقول : « بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء ادراك العقل حاكما اخر ! » (٢٧) .

وقد تمهل فيلسوفنا في الحكم على العقلية واخذ يتأمل المشكلة حيث « توقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وليدت اشكالها بالنام وقاتلت اماتراك تعتقد في النوم امورا وتتخيل لحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولاشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل . فبم تأمن ان يكون جميع ماتعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها ؟ لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ! فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها » (٢٨) .

كان ذلك هو موقف الغزالي من « الحس » و « العقل » كاداتين للمعرفة وتحليله لدى صدق ماينقلانه من معارف لنا . وفي ذلك فليقارن المقارنون . ما وسعتهم المقارنة بين فيلسوفنا وبين ديكارت ابو الفلسفة الحديثة في حالة الشك التي عاشها وفي كيفية انتقالهما منه الى اليقين وانك لو اوجد فقرات بأكملها من « منقذ » الغزالي تتشابه حرفيا مع فقرات من « تأملات » ديكارت أحيانا ومن « مقاله عن المنهج » أحيانا أخرى ( ٢٩ ) . لقد عاش الفيلسوفان نفس التجربة المعرفية تقريبا ، ويبقى للغزالي المسبق الزماني والاصالة غير المسبوبة . كما يبقى له صدق تجربته وحيويتها حيث عاش فترة شك التي دامت على حد تعبيره « قريبا من شهرين » في معاناة فكرية حقيقية بينما كان شك ديكارت شكا منهجيا مفتعلا حيث اتخذ من الشك منهجا متعمدا يفرغ من خلاله كل محتويات عقله من المعتقدات الموروثة لكي يعرضها على ميزان الحس والوضوح الذاتي ، فما اتضح صدقه ووضوحا لا يحتمل اى شك يؤمن به ويعتقد فيه .

ولا يظنن احد ان تلك التجربة المعرفية التي عاشها فيلسوفنا الاسلامي كانت مجرد تجربة نفسية خرج منها الى يقين الصوفية دونما اعلاء لشأن العقل الانساني وقدرته على الوصول الى اليقين . فلقد كانت تلك التجربة - رغم ابعادها الشعورية النفسية التي وصفها صاحبها - تجربة واعية بأهمية دور الحواس والعقل في المعرفة . لقد كان على وعى كامل بضرورة اعمال العقل الفردي في كل ما ورثه الانسان من معتقدات وآراء .

لقد اكد الغزالي قبل رينيه ديكارت وكذلك قبل فرنسيس بيكون ان صدق الفكرة لايقام على قائلها مهما يكن شأنه ، بل يقام على البرهان . انظر الى قول الغزالي في « ميزان العمل » : « من الناس من يقولون الراى عن هوى ، ثم يتعللون بانه مذهب فيلسوف معروف كآرسطو وأفلاطون ، والأغلب ان من يسمع لهم لايطالبهم ببرهان ،

لموافقة قولهم لطبعه ... انه لمن العجب ان السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لا يطالب الناقل ببرهان اكثر من نسبة الخير الى صاحبه . مع انه لو كان يحدثه عن امر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدق الا ببرهان » . ننظر اليه يقول « من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمر والضلال » ( ٣٠ ) .

ولست لجد فيلسوفا عقلانيا قدم حججا ضد خداع الحواس ونصر العقل تفوق ما قدمه الغزالي . فلقد حصر في « مشكاة الانوار » نقائص الحواس ممثلة في احداها وهي حاسة الابصار فوجدتها سبعة « اما الاولى : ان العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه ، اذ يدرك نفسه عالما وقادرا ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه .. اما الثانية : ان العين لا تبصر ما قرب منها قريبا مفراطا ولا ما بعدها ، والعقل عنده يستوى القريب والبعيد ويعرج في طريقه الى اعلى السموات رقا وينزل في لحظة الى تخوم الارض هويا بل اذا حقت الحقائق انكشف انه منزه عن ان يحوم بجنبات قدسه القرب والبعيد الذي يعرض بين الاجسام فانه انموذج من بحور الله تعالى ولا يخلو الانموذج من محاكاة وان كان لا يرقى الى ذروة المساواة ..

اما الثالثة : فهي ان العين لا تدرك ما وراء الحجاب ، والعقل يتصرف في العرش والكرسي ومما وراء حجب السموات وفي الملا الاعلى والملوكوت كتصرفه في عالمه الخاص به ومملكته القريبة لعنى بها الخاصة به بل الحقائق كلها لا نجيب عن العقل وانما حجاب العقل حيث يحجب من نفسه لنفسه .. اما الرابعة : فهي ان العين تدرك من الاشياء ظاهرها وسطحها الاعلى دون باطنها بل قوايلها وصورها دون حقائقها والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء واسرارها ويدرك حقائق ارواحها ويستنبط اسبابها وعللها وحكمها .. اما الخامسة : فهي ان العين تبصر بعض الموجودات اذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات ولا تدرك الاصوات ولا الروائح والطعوم والحرارة والبرودة

والقوة المدركة اعنى قوة السمع والشم والذوق بل الصفات الباطنية  
الفسانية كالفرح والسرور والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة  
والقدرة والارادة والعلم الى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد ..  
السادسة : ان العين لاتبصر مالا نهاية له فانها تبصر صفات الأجسام  
المعلومات . والأجسام لا تتصور ان تكون متناهية .. اما السابعة  
ان العين تدرك الكبير صغيرا فترى الشمس في مقدار حجر والكواكب  
في صورة دنائير منتورة على بساط ازرق والعقل يدرك ان الكواكب  
والشمس أكبر من الأرض اضعافا مضاعفة .. « (٣١) » .

وبالطبع فان تآثر الغزالي هنا بأرسطو واضح ، ولست انسك  
في أنه قرأ كتاب « النفس » او أحد شروحه او ربما قرأ ما كتبه فلاسفة  
الاسلام كالفاربي او ابن سينا وكانوا في ذلك متأثرين كثيرا بما نقلوه  
عن أرسطو ، فما عدده الغزالي من قصور في ادراكات العين الحسية ،  
ومقارنته بين الادراك الحسى ممثلا في الابصار وبين الادراك العقلى  
موجودة بصورة او بأخرى في كتاب « النفس » والكتاب الأول من  
« الميتافيزيقا » لأرسطو (٣٢) .

وعلى أى حال ، فقد عبر الغزالي عن هذه الحجج ضد الحواس  
تعبيرا واضحا وأضاف إليها الكثير من عنده . كما استنتج منها ان  
« العقل أولى بأن يسمى نورا » (٣٣) . واستنتج أيضا ان « العقل  
إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور ان يخلط بل يرى الاشياء  
على ما هى عليه » (٣٤) . لكن رغم هذه المكانة الرفيعة التى اعطاها  
الغزالي للعقل في نظريته في المعرفة الا أنه لم يتغافل عن نواقصه ، و أكد  
محدوديته ، فقد أضاف بعد كلماته السابقة ان « تجرده عن هذه  
النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلي الأسرار » (٣٥) .

لقد أكد فيلسوفنا ان العقل الانسانى لا يمكنه التخلص من نوازع  
الوهم والخيال الا بعد الموت ، اللهم الا اذا صفت النفس معه واستطاعت  
قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية . وهذا الصفاء

العقلى - النفس يتيح للانسان مرتبة أعلى واعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة ، تلك المعرفة التى لا تحتاج « لنظم دليل أو ترتيب كلام » وهى تتم « بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف » (٣٦) .

لقد وصل الغزالى بنا هنا الى ارقى الدرجات المعرفية ، انها درجة « الحدس الصوفى » التى تتضاعف الى جانبها المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية الاستدلالية . ان هذا الحدس أو الكشف الصوفى يتيح المعرفة بما لا يمكن ان تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل .

ولست ارى هنا ما يراه معظم الدارسين للغزالى من انه قد ابطل الحواس والعقل لصالح هذا « الحدس الصوفى » ، وان استندوا فى رأيهم هذا الى الكثير مما قاله الغزالى فى ذلك ، والذي عبر عنه بوضوح فى « القسطاس المستقيم » بقوله : « أما ميزان الرأى والقياس ، فحاشى لله ان اعتصم به فانه ميزان الشيطان » (٣٧) ، فانى ادعوه ان يستكملوا قوله فى نفس الموضع « ومن زعم من أصحابى ان ذلك ميزان المعرفة . فاسأل الله تعالى ان يكفينى شره عن الدين فانه للدين صديق جاهل » (٣٨) ، فهو هنا كما فى كل المواضع التى يرفض فيها ميزان العقل انما يرفض تدخل العقل فى مناقشة الأمور الغيبية الالهية اذ ان « هذه دقائق لا تدرك الا بنور التعليم المقتبس من اشراق عالم النبوة » (٣٩) . ففى أمور الدين الغيبية يحذرنا الغزالى بقوله : « اياكم ان تجعلوا المعقول اصلا والمنقول تابعا ورحيفا فان ذلك شنيع منقر .. اياكم ان تخالفوا الامر فتهلكوا وتهلكوا وتضلوا وتضلوا » (٤٠) .

لقد اطمأن الغزالى اذن الى « الحدس الصوفى » لانه وجد فيه المنهج الاصلح لادراك جوهر هذه الأمور الغيبية بما يفيضه الله للانسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل . لكنه لم يقصد مطلقا فى أى مرحلة من حياته الفكرية الى التقليل من شأن الحواس أو العقل ، فنكل منهما ميدانة الذى يصول ويجول فيه

دونما قيد . فالحوامس أن تعرف الظاهر وتسلم معارفها للعقل الذى يحكم ويحلل ويستدل ويوصل ويجول فى ميدان المعقولات وفاقى المكون الشاسع يتأمله ويدلّى بدلوه فيه وليكشف ما استطاع أن يكشف من أمراره وليقنن ظواهره وسيطر على مقدراته . لكن ليقف العقل عند هذه المرتبة ولا يتعداها الى ما لا يمكن أن يأتية اليقين فيه الا وهى الأمور الغيبية .

وما أشبه الغزالى هنا بكانط الفيلسوف الألماني العظيم فى القرن الثامن عشر حينما حدثنا فى « نقد العقل الخالص » عن حدود المعرفة العقلية فأكد أن العقل الإنسانى « محمل بأسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع أيضا أن يجيب عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من طاقات » (٤١) . وإذا كان ذلك كذلك ، فليتوقف العقل الإنسانى عن الجدل فيما لا يستطيع أن يصل فيه الى يقين ، وليسلم - من زاوية عملية اخلاقية - بوجود هذه الحقائق على انها افتراضات أو مسلمات للعقل العملى ، وعلى رأس هذه المسلمات مسلمة وجود الله وخلود النفس (٤٢) .

أن الغزالى وهذا شأن يخصه قد ارتضى فى النهاية أن يكون صوفيا رغبة فى التقرب الى الله لأن « الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم احسن السير وطريقهم اصوب الطرق واخلاقيهم ازكى الاخلاق » (٤٣) . لقد ارتضى هذا الطريق الصوفى وذلك المنهج الحدسى الكشفى ايمانا بأنه الطريق الاصوب للتقرب الى الله ، وبانه المنهج الافضل فى تلقى المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها ، وليس فى هذا أى تجنى على العقل او رفض لعلومه . ولاكرر ما نقلناه عنه من قبل « لقد عظم على الدين جنانية من ظن أن الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم » ولاضيف قوله فى « المنقذ » : « لما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا واثباتا بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس . . وأن العلم اما تصور وسبيل معرفته الحد واما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس فى هذا ما ينبغى أن ينكر » (٤٤) .

وقد يندهش البعض إذا ما قلنا إن للعقل - عند الغزالي - دوراً أساسياً بالنسبة للطريق الصوفي ، إذ إن العلم الدلني لا يكون - في نظره - إلا بعد استيفاء « ثلاثة أوجه أحدها : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها والثاني : الرياضة للصاغة والمراقبة الصحيحة والثالث : التفكير فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوباتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب . . فالتفكير إذا سلك طريق الصواب يصير من ذوى الألباب وتفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالماً عاقلاً ملهنا مؤيداً . . » (٤٥) .

بل إن الغزالي قد احتج بالعقل على المتصوفة المتطرفين القائلين بحالة الفناء والاتحاد ، أولئك الذين إذا « سكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم قال بعضهم : أنا الحق . وقال الآخر : مبحاني ما أعظم شأني . وقال الآخر : ما في الجبة غير الله » . لقد احتج عليهم بالعقل قائلاً : « فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبهه الاتحاد . . » (٤٦) .

فكان الغزالي إذن يريد أن يؤكد أن من الممكن أن ينكشف للصوفي ما لا يمكن للعقل إدراكه ، ولكن ليس من الممكن إطلاقاً أن يكشف له عن شيء يحكم عليه العقل بالاستحالة . فالعقل هو الميزان الذي يقيسه الله للإنسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها .

إن الغزالي إذن فيلمسوف عقلاني في المقام الأول . يعرف حدود الحس كما يعرف حدود العقل كما يعرف متى ينبغي أن يتوقف كلاهما ، وتكون المعرفة بعد ذلك - إن أردنا مواصلة الطريق - موكولة للحس الصوفي ، الذي هو درجة معرفية عليا - تأتي بعد ما تستوفى طرائق المعرفة الأخرى عملها وتحصل النفس علمها - كما أنه في نفس الوقت موقف من الحياة واتجاه بالكلية إلى الله . ولذلك فهي درجة مقصورة على قلة قليلة من الناس هم خواص الخواص .

لقد قدم الغزالي نظرية في درجات المعرفة تميزت بالمحافظة على المستويات ووضع الحدود . كما تميزت بأنه أسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية الى الاسلام واستخرج معالمها من « القرآن » . فكان أول من حاول بحق اسلمه نظرية المعرفة . وفي تصوري أن هذا هو جوهر ما حاوله الغزالي من جهد مضمّن على مدار مؤلفاته وخاصة في « القسطاس المستقيم » الذي حاول فيه اسلمه المنطق ، و « المنقذ من الضلال » الذي قدم فيه تجربته المعرفية حية محاولا اسلمه المعرفة .

وفي هذا الاطار الجديد فليتناغمس الباحثون في درس الغزالي وفهمه دونما حدود . فهو عبقرية فلسفية اسلامية اصيلة لم تلق بعد الانصاف الذي تستحقه من الدارسين المتخصصين سواء في الفلسفة أو في الدين رغم الاف الصفحات التي كتبت عنه شرقا وغربا .

\* \* \*



## هوامش الفصل التاسع

- (١) د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى : دار الشروق ، القاهرة - بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣١٨ - ٣١٩ وايضا ص ٥٧ وما بعدها .
- (٢) انظر : في حياة الغزالي : د. سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي - دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٠ م ، الفصل الثانى ، ص ١٨ وما بعدها .
- (٣) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : القاهرة ، مكتبة الجندى ، ١٩٨٣ م ، ص ٧١ .
- (٤) نفسه ، ص ٧٢ - ٧٣ .
- (٥) نفسه : ص ٧٤ .
- (٦) نفسه .
- (٧) نفسه : ص ٧٥ .
- (٨) نفسه .
- (٩) انظر في ذلك : الغزالي : تهافت الفلاسفة . وكذلك : المنقذ من الضلال : ص ٥١ - ٥٢ .
- (١٠) انظر : الغزالي : القسطاس المستقيم : المنشور في « القصور العوالى من رسائل الغزالي » ، الجزء الاول ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى ابوالعلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٩ وما بعدها .
- (١١) الغزالي : احياء علوم الدين : الجزء الثامن ، ص ٦٣ .
- (١٢) الغزالي : المضمون به على غير أهله : المنشور في « القصور العوالى من رسائل الغزالي » ، الجزء الثانى ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى ابو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ١٢٥ .
- (١٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق مصطفى القبانى الدمشقى ، المطبعة الادبية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٢٠ هـ ، ص ٣ .

(١٤) انظر :

Plato : Letter VII in « Phaedrus and Letters VII and VIII, translated by W. Hamilton , Penguin Books, 1973.

(١٥) انظر : مقدمة تحقيق : معيار العلم في فن المنطق للغزالي ،

ص ٨ .

(١٦) نفسه : ص ٨ - ٩ .

(١٧) انظر : مقدمة د. عبد الرحمن بدوي لكتاب : الغزالي :

فضائح الباطنية ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت ، بدون تاريخ ،

ص ٠ ج

(١٨) الغزالي : فضائح الباطنية : ص ٨٦ .

(١٩) نفسه ، ص ٨٧ .

(٢٠) نفسه : ص ٩٦ .

(٢١) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٢٥ .

(٢٢) نفسه : ص ٢٦ .

(٢٣) هو يقصد هنا انه بدا يشكك في قيمة المحسوسات بعد ان تشكك قبل ذلك في التقليديات ، اى في كل ما هو تقليد اعمى مما كان شائعا في عصره حيث كان كل مولود يتبع اهله فان كان ابواه يهوديان أصبح يهوديا ، وان كانا من النصارى يصبح نصرانيا .. وهكذا . ( انظر : المنقذ : ص ٢٥ - ٢٦ ) .

(٢٤) نفسه : ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢٥) نفسه : ص ٢٩ .

(٢٦) نفسه : ص ٢٩ .

(٢٧) نفسه .

(٢٨) نفسه : ص ٣٠ .

(٢٩) انظر :

Descartes : Discourse on Method and the Meditations : translated by F. E. Sutcliffe, Penguin Books, 1976.

لقد وجدت فيما وجدت بعدما كتبت هذا الكلام من قام بهذه المقارنة خير قيام وهو د. محمود حمدي زقزوق في كتابه « المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت » ولشد ما دهشت من انه نغل بنفس القضية التي ترددت في اثارها بوضوح وهي قضية تاجر ديكارت بالغزالي وحل فرا ديكارت « منفذ » الغزالي ام لا ؟ . ولقد كتب د. زقزوق نتائج بحثه في هذه القضية في مقدمة الطبعة الثانية حيث كشف عن ان احد الباحثين التوهميين وهو الكعك قد عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة لكتاب « المنفذ » للغزالي ، ووجد ان ديكارت قد وقف عند عبارة الغزالي الشهيرة « الشك اول مراتب اليقين » ووضع تحتها خطا احمر ثم كتب على الهامش ما نصه « بضاف ذلك الى منهجنا » . ( انظر : د. محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت : مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١ م ، ص ٦ ) .

ولست لجد اى مجال للشك في هذه الرواية حيث ان ذلك واضح للعيان اذا ما وضعت نصوص ديكارت السابق الاتسارده اليها ونص الغزالي . ولست ادري منى نفيق ونعيد النظر في فهم الغزالي لا على انه هدم الفلسفة في الشرق . كما نعيد النظر فيمن يلقب بابى الفلسفة الحديثة في اوربا ، فليس من شك ان الغزالي لو كان قد فهم جيدا لكان له نفس التأثير الذى كان لديكارت ، فالمنهج هو نفس المنهج ، والعلمة المدرسية الارسطية التى هاجمها ديكارت هى نفسها التى كان الغزالي يهاجمها قبله بخمسة قرون .

(٣٠) هذه النصوص نقلا عن : د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

وقارن هذه النصوص بما ورد عند ديكارت في :

Descartes : Discourse on Method : ch . I , p. 33-34 Ch . 2 , p. 39-4٦ .

وانظر نفس المواضع في الترجمة العربية لمقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ م ، ص ١٦١ وما بعدها .

وقارن أيضا :

Bacon F. : Novum Organum : in Great Books of the World » , ed. R. M. Hutchins, Vol. 30, the university of chicago , chicago , 1952, ch. I. ff .

وانظر : ما قاله هنا د. زكى نجيب محمود في «المعقول واللامعقول» حيث اقام مقارنة بديعة بين ما قدمه الغزالي من عناصر منهجية خطيرة في التفكير وبين ما قدمه ديكرت ويكيون ، وقد اكد من هذه المقارنة امينية الغزالي بخمسة قرون لهذين الفيلسوفين الغربيين في تقديم الاساس المنهجي الصحيح للتفكير العلمى . ( ص ص ٣٢٠ - ٣٣٥ ) . فقد اكد ان الغزالي صاحب منهج علمى يكاد يجمع كل اطراف المنهج الرياضى عند ديكرت والمنهج التجريبي عند بيكون . اذ « يكاد لا يكون فى منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطا من شروط النظرة العلمية التى نثر اصولها على صفحات كتبه نثرا » . ( ص ٣٢٠ ) .

(٣١) الغزالي : مشكاة الأنوار : تحقيق الشيخ محمد مصطفى ابو العلا ، فى « القصور العوالى من رسائل الغزالي » ، الجزء الثانى ، مكتبة الجندى بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ص ٨ - ١٠ .

(٣٢) انظر : ارسطو : كتاب النفس : ترجمة د. احمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، دار لحياء الكتب العربية ، ط ١ ، ١٩٥٤ م ، ك ٣ - ف ٤ وما بعدها ، ص ١٠٨ وما بعدها .

وانظر كذلك كتابنا<sup>١</sup> : نظرية المعرفة عند ارسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ٨٧ وما بعدها .

وايضا :

Aristotle : Metaphysics, B I - ch. 1 2, pp. 980 a - 983 a . translated by W. D. Ross, in « Great Books of the Western world » , p. 8. vol - I, pp. 490 - 501.

(٣٣) الغزالي : نفس المصدر السابق ، ص ٨ .

(٣٤) نفسه : ص ١١ .

(٣٥) نفسه .

(٣٦) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٣١ .

(٣٧) الغزالي : القسطاس المستقيم : ص ١٠ .

(٣٨) نفسه .

(٣٩) نفسه : ص ١٣ .

(٤٠) نفسه : ص ٨٠ .

- (٤١) كانط : نقد العقل الخالص : فقرة مأخوذة من ترجمة  
د. عثمان أمين لبعض نصوص من كانط في كتابه : رواد المثالية  
في الفلسفة الغربية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ١٨٨ .
- (٤٢) كانط : نقد العقل العملى ، انظر : نفس المرجع السابق  
للدكتور عثمان أمين ، ص ص ٢٤٥ - ٢٤٧ .
- (٤٣) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٧٥ .
- (٤٤) نفسه : ص ٤٩ .
- وانظر كذلك : معيار العلم في فن المنطق : دار الأندلس للطباعة  
والنشر والتوزيع ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٩ وما بعدها .
- (٤٥) الغزالي : الرسالة اللدنية : منشور بالجزء الثالث من  
« القصص العوالى من رسائل الغزالي » ، ص ١٢٢ .
- (٤٦) الغزالي : مشكاة الأنوار : ص ١٩ .



## الفصل العاشر

ابن خلدون ..

وفكرة « العصبية » .

في وقت ظن فيه ان الفلسفة الاسلامية العربية مائلة الى الزوال بعد ان جف معينها تقريبا بعد وفاة ابن رشد ، وقبل ان يحكم من يؤرخون للفلسفة حكما نهائيا بان دور الفلاسفة المسلمين قد اقتصر على نقل التراث اليوناني في الفلسفة والمنطق والطبيعات وبعثة من خلال شروح كان التقليد فيها اكثر من التجديد ، وكان الاتباع فيها اكثر من الابداع ، ولد بتونس في غرة رمضان من عام ٧٣٢ هـ الموافق السابع والعشرين من مايو عام ١٣٣٢ م الطفل العبقري عبد الرحمن بن خلدون ، ليقدّم اللّليل الحى - من خلال مقدمته الشهيرة التى كانت بشهادة ارنولد توينبى اعظم كتاب من نوعه ابدعه انسان في كل زمان ومكان - على ان العبقريّة العلمية العربية قادرة على التجاوز . تجاوز علوم اليونان وابداعاتهم في كل المجالات ، وان كان علماء الاسلام في الكيمياء والطب والفلك والبصريات قد استطاعوا بمنهج استقرائى وبكشوف عظيمة تجاوز ما قدمه الاغريق في هذه المجالات بمراحل ، فان ابن خلدون قد حقق قدرا اكبر من الابداع والاصالة في مجال الفلسفة والعلوم الانسانية ، فكان مجددا في الكثير منها كما كان مؤمسا للعديد منها ، فقد أسس علم وفلسفة التاريخ ، علم الاقتصاد السياسى ، علم العمران ( الاجتماع ) ، ووضع أسس علم النفس السياسى وذلك بشهادة المؤرخين المتخصصين في تلك العلوم من الغربيين والشرقيين على حد سواء .

ولم تكن ولادة تلك العبقريّة من فراغ ، بل كانت نتيجة دراسة وجهد ، ويفضل عقليه نقدية وقوة ملاحظة تمتع بهما فيلسوفنا .

فقد عاش حياة عملية وعلمية خصبة ، رغم ما عانى فيها من الألم وصنوف الأذى والجحود ، يمكن تقسيمها الى أربعة أطوار ، يبدأ الطور الاول من عام مولده الى عام ٥٧٥٠ هـ ، وهو ما يمكن ان نطلق عليه طور النشأة والتلمذة ، حيث نشأ في أسرة ذات اصل حضري عريق اشتهرت منذ القدم بحب العلم والرياسة في ميادين المختلفة ، فتعلم على يد والده ويد العلماء الذين زخرت بهم تونس في تلك الفترة وكان اهم ما تعلمه حفظ القرآن وتجويده ، وتحصيل العلوم المختلفة المعروفة في عهده كالفقه والطبيعات والفلسفة وعلم الكلام .

اما الطور الثاني ، فيبدأ من عام ٧٥١ هـ الى اواخر عام ٧٧٦ هـ وهو طور توليه الوظائف الحيوية والسياسية ، حيث قضى تلك السنوات معتمدا على نفسه بعد وفاة والديه بولاء الطاعون عام ٧٤٩ هـ ، ومنتقلا بين بلاد المغرب العربي الأدنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس . وعانى في تلك الفترة الكثير من القلق حيث بدأ بوظائف ديوانية صغيرة لاتحقق طموحاته ، فبدأ في التطلع الى المشاركة الفعلية في عالم السياسة فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التي انتهت به الى السجن مرارا .

وما زال يحظ به السياسي بين مد وجزر ونحمة فيها بين تألف وخبو حتى سئم تلك الوظائف وفكر في هجرها ، مما ادى به الى طور جديد في حياته . وهو الطور الثالث ، طور التفرغ للتأليف ، فقد اعتزل عالم السياسة مؤقتا للتفرغ للقراءة والكتابة في قلعة بنى سلامة بمقاطعة وهران في الجزائر من عام ٧٧٦ هـ الى عام ٧٨٠ هـ حيث كتب المقدمة الشهيرة لكتابه « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في اخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » ، واخذ في اتمام تاريخه طوال هذه السنوات الاربع الى ان انتقل الى مسقط رأسه تونس في عام ٧٨٠ هـ حيث استطاع من خلال ما كان في مكتباتها الغنية بالمراجع والمصادر توسعة وتنقيح واكمال مؤلفه . وظل بتونس حتى اواخر عام ٧٨٤ هـ ، ثم استقل سفينة حجاج كان مقصدها الاسكندرية بهدف تأدية فريضة الحج . ولكنه توقف في الاسكندرية .

وبهذا يبدأ الطور الرابع من اطوار حياته وهو طور الاستاذية ، فقد نزل الى القاهرة ليبدأ بالأزهر الشريف حياة تدريسية لاقى فيها نجاحا كبيرا ، مما جعل السلطان الظاهر برقوق يكرم وفادته ، وعينه في منصب قاضى قضاة المالكية ، فقام به لا تأخذه لومة لائم في الحق ، ولا يرهبه جاه او سلطان ، فاثار عليه السخط من الوجهاء ، والحسد من الفقهاء ، فكثرت الوسايات بشأنه لدى السلطان والصقت به التهم حتى اعفاه من منصبه بعد ان ضعفت مقاومته للحاقدين عليه خاصة بعد ان غرقت السفينة باهله وولده ، وكان قد بعث يستقدمهم من تونس الى القاهرة .

فعاد الى زهده وقراءاته وعكف على التدريس بالجامع الأزهر ، وتولى منصب قاضى القضاة بعد ذلك لكثير من مرة وعزل في كل مرة بدسائس حساده من اقرانه من القضاة والعلماء ، وظل على هذه الحال الى ان غزا تيمورلنك الشام فمافر مع السلطان الى هناك وحاول ان يتقرب اليه لعله ينال الخطوة والمنصب السيامى الكبير الذى كان يتوق اليه طوال حياته ، ولكنه رغم كل ما قدمه من خدمات للغازى التترى لم ينل الا بعض الهدايا التى سرقها منه اللصوص في طريق عودته الى القاهرة التى تولى فيها بعد ذلك لأكثر من مرة نفس المنصب ، كبير قضاة المالكية ، الذى تنافس عليه مع الكثيرين الى ان توفى فى السادس والعشرين من رمضان من عام ٨٠٨ هـ الموافق السادس عشر من مارس ١٤٠٦ م .

ومن النظر في اطوار هذه الحياة التى عاشها ابن خلدون نجد ان عاملين هامين تغلغلا فيها هما ، انه كان كثير التنقل بين البلدان الغربية فى المغرب والمشرق ، وعاش دائما بالقرب من سلاطينها مما مكنته من معرفة كل ما كان يدور فى تلك القصور السلطانية ، كما مكنته من ملاحظة كيف يرتفع نجم الدولة وكيف يخسو واى العوامل تؤثر فى ذلك . اما العامل الثانى ، فيبدو من النظر فى فترتى تتلمذه واستاذيته ، حيث عاشهما فى كنف الدين الاسلامى ينهل من معينه الاساسى « القرآن الكريم » ، حيث حفظه وتعلم كل العلوم المرتبطة به فى سن مبكرة ، كما ارتبط به فقيها يحكم بين الناس بما انزل الله .



وقد بدأ تأثير هذا العامل في كافة جوانب « المقدمة » ، حيث كان استخدامه للآليات القرآنية ليقم الدليل تلو الدليل على صحة استنتاجاته الوضعية . وهذه الاستشهادات الدينية لا تقلل من المنهج الاستقرائي العلمى والادلة الواقعية التى كان يقدمها للتدليل على صحة اى قانون يقدمه من القوانين المفصلة للسياسة او للاقتصاد او للتاريخ .

فالامر عنده كان أنه اراد ان يثبت دائما انه لا تعارض هناك بين تأكيدات الوحي القرآنى وبين ما يعتدل فى صدور البشر وما يصدر عنهم من افعال تشكل فى النهاية تلك القوانين التى يمكن استنباطها لتفسير ذلك السلوك الانسانى بكافة نشاطاته السياسية والتاريخية والاقتصادية .

ولقد كان ابن خلدون حريصا على علمية التفسير الى اقصى حد لدرجة انه لم ير غضاضة فى ان يعارض تلك الآراء التى كانت تتردد لدى بعض الفلاسفة المسلمين حول ان الحكم يكون بشرع مفروضا من الله يأتى به واحد من البشر وانه لايد ان يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه . فقد رأى ان تلك ليست حقيقة برهانية اذ ان الوجود البشرى واجتماع البشر قد يتم بدون نبوة او شرع مساوى بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصبية التى يستطيع بها قهرهم وحملهم على طاعته ، فاهل الكتاب والمتبعون للشرائع السماوية قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ومع ذلك شكلوا الدول وخلفوا الآثار الحضارية .

وستتوقف فى هذه العجالة عند هذا الجانب العلمى فى التفسير لدى ابن خلدون ، بل عند فكرة واحدة من ذلك الجانب ، وهى تلك الفكرة المحورية فى فلسفة السياسية وفلسفته للتاريخ ، والتى بدت فيها عبقريته الفلسفية ، كما بدا فى تدليله عليها وعلى صحتها من خلال الامثلة الواقعية العديدة ، عبقريته العلمية فى استخدام المنهج العلمى الوضعى فى التفسير . انها فكرة « العصبية » التى رأى فيها أساس الحكم او الملك ، فبها يرتفع الحكم الى حكم دولهم ، وما يصرى عليها من قوانين النمو والفناء

هو ما يسرى على الدولة ككل ، أى على كافة مظاهر الحضرة والمدنية فى هذه الدولة .

ولقد بدأ فيلسوفنا نظريته عن « العصبية » بملاحظة سديدة حول الاصل فى المجتمعات المدنية حيث رأى ان البدو هم الاصل فى العمران البشرى وليس الحضرة ، وقبل ان نستطرد يجب ان نلاحظ جيدا ان البدو - فى رايه - هم المقتصرون على الضرورى فى احوالهم ، العاجزون عما فوقه ، وان الحضرة هم المعتنون بحاجات الترف والكمال فى احوالهم وعوائلهم» (المقدمة ، طبعة دار الشعب ، ب ٢ ، ف ٣ ص ١١١ - ١١٢) . ولا شك عنده فى « ان الضرورى اقدم من الحاجى والكمالى وسابق عليه ، ولان الضرورى اصلى والكمالى فرع ناشئ عنه ، فالبدو اصل للمدنى والحضرة وسابق عليهما لان اول مطالب الانسان الضرورى ولا ينتهى الى الكمال والترف ، الا اذا كان الضرورى حاصلًا . فخشونة البداة قبل رقة الحضارة . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى اليها » (المقدمة ، ب ٢ ، ف ٣ ، ص ١١٢) .

بهذه الملاحظة الذكية ، ومن خلال هذا المنطق العقلى السلس ، انتهى ابن خلدون الى ان البداية كانت لتلك المجتمعات البدوية بالمصطلح الخلدونى الذى يقابل فى الاصطلاحات الحديثة المجتمعات البدائية .

وعلى ذلك بدأ يميز بين خصال البدوى ( البدائى ) التى ابرزها لديه النزوع نحو الخير والشجاعة وبين خصال الحضرة ( المتمدنين ) والتى ابرزها الميل نحو الدعة والترف والخضوع للرؤساء والملوك . ثم انتهى الى انه لما كانت طبائع البشر قد جبلت على الخير والشر معا وكان « الشر اقرب الحلال اليه ( الى الانسان ) اذا اهمل فى مرعى عوائده ، ولم يهذب الاقتداء بالدين ..... ومن الخلق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض ، فمن امتدت عينه على متاع اخيه فقد امتدت يده الى اخذه الا ان يصده وازع .. » ( ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٦ ) فان الحاجة

الى هذا الملك أو الحاكم أو السلطة التى تزعم هذا الفرد عن ذاك جد  
ضرورية إذن ولا حياة آمنة للأفراد بدونها .

ولذلك وجب الانتقال الضرورى من تلك المجتمعات البدائية الى  
المجتمعات الحضرية المتمدينة لأن المجتمع المدنى هو الذى سيتشكل من  
خلال التمييز بين حاكم ومحكوم ، بين دولة وافراد ، « فاما المدن والأمصار  
فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على ايدى  
من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض او يعدو عليه فهم مكبوحون  
بحكمة ( اى لجام ) القهر والسلطان عن التظالم » ( ب ٢ - ف ٧ -  
ص ١١٦ ) .

ومجرد الاشارة هنا الى أنه لا يخفى على القارئ الحديث  
مبدى صدق هذا التحليل الخلدونى لواقع انتقال المجتمعات من حال  
البداءة الى حال المدنية والمجتمعات السياسية ، فقد تجاوز ابن خلدون  
به تحليلات افلاطون وأرسطو اللذان لم يوليا هذا الامر العناية الكافية ،  
بل كان تركيز اولهما على رسم معالم مدينه مثالية ، وكان تركيز ثانيهما  
على تحليل ما هو كائن فى عصره من مجتمعات سياسية قوامها دولة  
المدينة دون الانشغال الحقيقى بالتساؤل عما كان يسبق هذه المجتمعات  
أو دون التساؤل عن الأصل فيها . كما أن فيلموفنا هنا بحق وبدون أى  
تجاوز أو مغالاة يقف على قدم المساواة مع فلاسفة العقد الاجتماعى  
المحدثين من هوبز الى روسو مروراً بجون لوك فى تحليلاتهم للحالة  
الطبيعية التى كانت عليها حال البشرية قبل أن تنشأ المجتمعات السياسية  
على اساس ذلك العقد الاجتماعى الذى توهموا حدوثه بصور مختلفة ،  
كانت كلها مجرد خيالات لا اساس لها فى الواقع .

اما ابن خلدون فقد اهتمدى الى اساس ذلك الانتقال من خلال فكرة  
« العصبية » ، حيث أن ذلك التنازع والصراع الذى ينشب بين الافراد  
فى المجتمعات البدائية قد ولد ضرورة أن يتولد فى تلك المجتمعات سلطة  
لفرد قوى يكون بمثابة الوازع الذى يزعم هذا عن ذاك ، ويمنع المظالم .  
وهذه السلطة لذلك الفرد لا يمكن أن تكون له الا اذا كان ينتمى لأسرة

هى اقوى الأسر ، وفتيانها هم اقوى الفتيان وأشجعهم « ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية واحدة وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشدد شوكتهم ويخشى جانبهم اذ ان نعمة كل أحد على نسيه وعصبية اهم وما جعل الله فى قلوب عبادہ من الشفقة والنعرة على ذوى ارحامهم وقرباهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعلم رهبة العدو لهم » ( ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٦ - ١١٧ ) .

ومنذ هذا الموضع يدرك ابن خلدون قوة ملاحظته وخصوبتها ، حيث يقرر رايه بوضوح بشأن العصبية فى عبارة وجيزة يقول فيها انه « فى كل امر يحمل الناس عليه من نبوة أو اقامة ملك أو دعوة ، اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما بالقتال عليه لما فى طبائع البشر من الاستعصاء ، ولا بد فى القتال من العصبية » ( ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٧ ) .

ان اول ما يتبادر الى الأذهان ان العصبية عند ابن خلدون تعنى مجرد الارتباط الاجتماعى من خلال النسب وصلات الارحام بينما معناها عند فيلسوفنا اتعمق من ذلك بكثير ، فهو يرى « ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب او ما فى معناه ..... ومن هذا الباب الولاء والحنف ..... اذ ان النسب امر وهمى لا حقيقة له ، ونفعه انما هو فى هذه الوصلة والالتحام » ( ب ٢ - ف ٨ - ص ١١٧ ) . واذا دققنا النظر فى كلمة « او ما فى معناه » منجد ان عصبية النسب لم تكن الا مجرد مثال ، هو اوضح الامثلة على ما يعنيه بقوة الرابطة التى تربط بين الافراد الذين يتحدون لتحقيق هدف واحد ويقاتلون دونه ويدافعون عنه بقوة واستماتة « فالنسب انما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلة الارحام ، حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه » ( المقدمة - ب ٢ - ف ٢٨ - ص ١١٧ ) .

فالنسب اذن ليس مقصودا لذاته وانما الهدف منه هو تحقيق هذه الوصلة وذلك الالتحام ، فهو كما قلنا مجرد مثل على الترابط وليس علما عليها جميعا . واذا كان ابن خلدون قد اقتصر على ذكر رابطة النسب ورابطة الحلف والولاء

وكذلك رابطة الرق والاصطناع كاملة على ما قصده « بالعصبية » كأساس للحكم ، فان ذلك كان لجسد ان تلك كانت هى الروابط المعروفة فى عصره .

ويقينى أن فيلسوفنا حينما قال « او ما فى معناه » كان يهدف الى تعميم معنى « العصبية » لتشمل كافة الروابط او كل ما من شأنه تقوية الرابطة بين مجموعة من الأفراد « حتى تقع المناصرة والمنفعة » على حد تعبيره . ومن هنا فانه حينما يقول انه لا يمكن ان يتصدى احد للحكم دون مساندة من أهله او من قبيلته والا فهو واهم ، انما يعنى ان «العصبية» بمعناها الواسع هى أساس الحكم ، وقد تكون تلك «العصبية» هى عصبية المبدأ السيامى الواحد ، أو العقيدة الدينية الواحدة ، أو عقيدة الحزب الواحد ، التى يجتمع حولها الأفراد ، فهو كثيرا ما يتحدث عن رابطة العقيدة الدينية وكيف انها تزيد عصبية العدد والنسب قوة على قوتها ، « فالدعوة الدينية تزيد الدولة فى إصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عدد ، والسبب فى ذلك ان الصبغة الدينية تذهب بالتناقض والتحاسد الذى فى أهل العصبية ، وتفرد الوجهة الى الحق » ( ب ٣ - ف ٥ - ص ١٤٣ ) .

واذا كان ذلك كذلك ، فان « العصبية » كانت ولا تزال هى العنصر الأساسى فى تولى الحكم ، ايا كان نوع الحكم بالمدلول الحديث سواء كان حكما ديمقراطيا دستوريا او حكما فرديا استبداديا ، فكل من يشاء الوصول الى الحكم لابد من ان يرشحه حزبا معينا او كتلة سياسية معينة او يستولى عليه بقوة عسكرية تسانده فتكون هى عصبية .

واعتقد أننا بهذه النظرة الى معنى العصبية عند ابن خلدون قد ردنا على ذلك الانتقاد الذى كثيرا ما يوجه اليه من قبل دارسيه من الغربيين او الشرقيين غير المتعمقين الذين حاولوا التقليل من شأنها ووضعها فى اطار محدود يقتصر على تفسير البيئة البدوية العربية ، وقد عبر عن ذلك الانتقاد طه حسين فى رسالته للكتوراه عن « فلسفة ابن خلدون

الاجتماعية « حينما تسأل : « هل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة ؟ ليست هناك عوامل أخرى تشترك في تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ وهل حقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان ومكان وأنها ستبقى كذلك ؟ » [ انظر الترجمة العربية لكتاب طه حسين السابق التى قام بها محمد عبد الله عنان ، ص ٩٩ - ١٠٠ ] .

وبالإضافة الى ما ذكرنا من رد على ذلك الانتفاذ من خلال نص ابن خلدون الذى لم ينظر الى العصبية تلك النظرة الضيقة التى أرادوا حصره فيها ، فانه من الممكن القول بأنه اذا كانت المجتمعات اليونانية والرومانية أو المجتمعات الحديثة الراقية اليوم لم تعرف « العصبية » بمعنى رابطة الدم والنسب والقربى ، فانها قد عرفت بها بمعنى « الولاء والالحف » أو بمعنى « الرق والاصطناع » أو بمعنى « رابطة الحزب والمبدأ والعقيدة » .

وعلى أى حال فإن استخدام مفهوم العصبية أو ما يقابله من اصطلاحات غريبة قد شاع فى القرن التاسع عشر ، فقد استخدمه فون كرامر ، وحاول تطبيقه على المجتمعات الأوروبية خاصة على المانيا وفرنسا التى استعبدتها الرومان ففقدت عزتها وعصبيتها ، اما المانيا التى لم تغلب قط فقد حافظت عليها وإن ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وإنما يتمتع بها الألمان . [ انظر : د. طه حسين ، نفس الكتاب ، ص ٩٩ - ١٠٠ ، وايضا فون فيسندك ، ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر ، مقاله ملحقة بكتاب د. طه حسين السابق ، نقلها الى العربية محمد عبد الله عنان ، ص ١٨١ ] . ولا يفوتنا هنا أن ننوه الى أن فكرة العصبية قد اتخذت طريقها الى أوربا ايضا عبر فلاسفتها أمثال مكيا فيلى ونيش ، فارادة القوة التى ذهب اليها مكيا فيلى باعتبارها أصل الدولة تترادف فكرة

العصبية الخلدونية تماما ، مع فارق هام ، هو لصالح فيلسوفنا العربى ، حيث انه لم يذهب فى فلسفته السياسية كما ذهب مكيافيللى الى حسد اباحة العنف والقتل والخيانة اذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم ، لانه اعتبر ان تلك اعمالا شريرة تعود على الحاكم وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب ، ويرجع ذلك الى ان فيلسوفنا لم يفصل بين الاخلاق والسياسة كما فعل مكيافيللى ، بل اكد على ارتباطهما حينما ربط بين قوة العصبية واستمراريتها وبين قوة اخلاقها وخيريتها لصحابها قائلا : « ان الشرف والحسب انما هو بالخلال » .

واذا كنا - الى الآن - قد تعمقنا النظر فى معنى العصبية ووسعنا من مفهومها عند ابن خلدون بحيث يمكن اعتبارها - كما قلنا - اساسا للحكم بمفهومه الحديث ، فاننا نريد أن نؤكد على حقيقة هامة اخرى هى ان العبقريّة هنا لم تكن مجرد عبقريّة اكتشاف الفكرة الجديدة لو المبدأ الطريف ، بل هى عنده قد تجاوزت ذلك الى عبقريّة التطبيق وهذا هو الأهم . فالى أى حد نجح ابن خلدون فى استخدام فكرته تلك فى فلسفته للحكم وللتاريخ ؟؟

## ( ٢ )

ان العصبية هى محور فلسفة الحكم عند ابن خلدون « ان الرياسة لا تكون الا بالغلب والغلب انما يكون بالعصبية كما قدمناه ، فلابد فى الرياسة على القوم ، ان تكون من عصبية الرئيس لهم ، اقروا بالاذعان والاتباع » ( المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٢ ، ص ١٢٠ ) .

والعصبية هنا - كما لكننا من قبل - ليست مجرد القوة المقرونة بالغلب عن طريق العنف وانما قوة العصبية تستمد من الترابط بين افرادها - ليا كان نوع هذه الروابط - كما تستمد من الاخلاق الحميدة التى يتمتع بها الرئيس ومن يشيعوه ويناضرونه فى رياسته .

وقيام الحكم عند ابن خلدون على العصبية قد قيد مفهوم الحكم

عنده ، فلم يلاحظ من انواعه الا الملكية لان « الرياسة على القوم انما تكون متناقلة فى منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية ٠٠٠ والرياسة لابد وان تكون موروثه عن مستحقها » ( ب ٢ - ف ١٢ - ص ١٢٠ ) .  
ولما كان الحكم وراثيا فى الدولة ومحصورا فى العصبية الغالبة ، فان المحافظة على قوة العصبية يعنى المحافظة على الحكم فى يد افرادها يتوارثونه جيلا بعد جيل .

ومن هنا كان من الضرورى النظر فى ابطوار العصبية واسقاط هذه الاطوار على الدولة ، فقوة الدولة من قوة حكومتها ، وما يسرى على العصبية من قوانين النمو والفناء يسرى بنفس الصورة على الدولة .  
ولذلك ربط ابن خلدون بين نظريتا فى ابطوار العصبية وبين نظريته عن عمر الدولة ، وكلاهما تقوم على راي علمى يؤمن به ايماننا راسخا هو ان الكون والفناء هو طبيعة كل شئ ، هو طبيعة كل مكونات العالم المادية بما فيه من عناصر ومعادن ونباتات وانسان ، وهذه الطبيعة تسرى ايضا على كل الاحوال الانسانية « فالعلوم تنشا ثم تدرس وكذا الصنائع وامثالها . والحسب من العراض التى تعرض للادميين ، فهو كائن فاسد لا محالة . وليس يوجد لأحد من اهل الخليقة شرف متصل فى ابائه من لدن آدم اليه . ومعنى كل ذلك ان كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه ، شان كل محدث » ( المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٥ ، ص ١٢٤ ) .

وعلى ذلك فان العصبية شانها شان كل شئ تكون ثم تبلى قمة مجدها ثم تفنى فى ابطوار محددة يحددها ابن خلدون بحسه العلمى ومتائرا بالقران واحاديث الرسول ( ﷺ ) بأربعة حينما يقول « ثم ان نهايته ( يقصد الحسب ) فى أربعة ابناء ، وذلك لان باني المجد عالم بما عاناه فى بنائه ، ومحافظ على الخلال التى هى اسباب كونه وبقائه ، وابنه من بعده مباشر لابيه ، فقد سمع منه ذلك واخذ به عنه الا انه مقصر فى ذلك تقصير السامع بالشئ عن المعانى له ، ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد ،



ثم اذا جاء الرابع فصر عن طريقتهم جملة وأنواع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم ان تلك البنیان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وانما هو امر وجب لهم منذ اول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصاية ولا بخلال لما يرى من التجلة ( الاحترام والتعظيم ) بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم انه النسب فقط فربما بنفسه عن اهل عصبيته ... فينغصون عليه ويحتقرونه .. » ( ب ٢ - ف ١٥ - ص ١٢٤ ) .

وليست هذه الاطوار الاربعة للعصبية اطوارا جامدة او حتمية الحدوث على هذا النحو ، لان العصبية والملك قد يدوم اذا ما حافظ اهل العصبية على قوتهم وتماسكهم ، واذا لم يتخل زعيم العصبية عن اهله وظل محافظا على الخصال الحميدة التي جعلت عصبية تسود وتحكم . ولكن لان دوام الحال من الحال في الامور البشرية يكون « اشتراط الاربعة في الاحساب انما هو في الغالب . والا فقد يذتر البيت من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل امرها الى الخامس او السادس الا انه في انحطاط . وذهاب ، واعتبار الاربعة من قبل الاجيال الاربعة : بان ومباشر له ، ومقلد ، وهادم ، وهو لقل ما يمكن » ( ب ٢ - ف ١٥ - ص ١٢٤ - ١٢٥ ) .

وبالطبع فان ما يصدق على رابطة الدم والنسب يصدق بنفس القدر على اى نوع من انواع العصبية سواء كانت بالمعنى القديم او الحديث . فابن خلدون يربط بين تلك الاطوار للعصبية وبين ما يسميه عمر الدولة ، حيث يرى ان الدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص « والدولة في الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة اجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ، فيكون اربعين ، الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته » ( ب ٣ - ف ١٤ - ص ١٥٢ ) . وهو يستشهد هنا بالاية الكريمة « حتى اذا بلغ اشدّه وبلغ اربعين سنة » ( سورة الاحقاف - آية ١٥ ) .

واذا كان عمر الدولة لا يعدو ثلاثة اجيال ، وكان عمر كل جيل

اربعين سنة ، فان عمر الدولة ككل لا يعدو مائة وعشرون سنة ، وهو لا يعتبر أن هذا العمر تقريبا لأنه يعتقد أن ذلك هو الأجل المحتوم « فإذا جاء لجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ( سورة النمل ، آية ١٦ - المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٤ ، ص ١٥٣ ) .

وهو يؤكد ذلك من خلال تحليلاته العلمية ، حيث « أن الجيل الأول لم يزلوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها(+) من شطف العيش والبسالة .. والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبيه مرهوب ، والناس لهم مغلوبون » أما الجيل الثاني فدوره في الدولة هو تحويلها من « البداوة الى الحضارة ومن الشطف الى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ، فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس فيهم المهانة والخضوع » . أما حال الدولة في الجيل الثالث فهو حال ينذر بفنائها لأنهم في هذا الجيل « ينسون عهد البداوة والخشونة كان لم تكن ، ويفقدون خلال العر والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته ... فيصبرون عيالا على الدولة ... وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة ... حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت » ( المقدمة - ب ٣ - ف ١٤ - ص ١٥٣ ) .

ويستمر ابن خلدون في تأكيد نظريته ، فيقدم لنا ما يسميه « أطوار الدولة » وهي نظرية لا تخرج عن نظريته في « عمر الدولة » ، فكل ما هنالك من فارق هو أنه يرى أن هذه السنوات التي تمر على الدولة خلال ثلاثة أجيال ، يمكن تطيل ما يعترها من تغيرات تختلف في حال النشأة والارتقاء عنها في حال الهرم والتبشير بالفناء . وهذه التغيرات المتعاقبة يمكن تقسيمها الى خمسة أطوار كل منها يمثل حالة

---

(\*) التوحش لا يعنى عند ابن خلدون أكثر من شدة الطبع ، وهو يرمز بهذه اللفظة للحياة الصحراوية البعيدة عن حياة المدن .

من حالات الدولة ، « فالدولة تنتقل - اذن - فى اطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقا من احوال ذلك الطور لا يتخون مثله فى الطور الآخر . . وحالات الدولة فى الغالب لا تعدو خمسة اطوار » .

اما الطور الاول فهو « طور الظفر بالبغية . . والاستيلاء على الملك وانتزعه من ايدي الدولة السالفة . . . ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور اسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشئ » .

اما الطور الثانى فهو « طور الاستبداد » ، حيث ينفرد الملك دون قومه بالحكم ويحاول منعهم من المساهمة والمشاركة فى امور الدولة ولا يكتفى بذلك بل « يكون صاحب الدولة فى هذا الطور معينا باصطناع الرجال واقتاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك لجذع لنوف اهل عصبته » فيحول بينهم وبين الوصول الى المناصب العليا فى الدولة .

اما الطور الثالث ، فيكون هو « طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت » ، ويكون هدف الملك هو الاهتمام بكل ما من شأنه ان يخلده بين مواطنيه فيشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والمدن الجديدة المتسعة ، ويستقبل وفود الدول الأخرى ، ويحاول الانفاق على مواطنيه والتوسع فى ايجاد الرزق لهم ويبذل جهده فى تحسين اوضاعهم حتى تظهر مظاهر ذلك فى ملابسهم وماكلهم واسلحتهم فيباهى بهم الدول المسالمة ، ويرهب المعادية .

اما الطور الرابع ، فهو « طور القنوع والمسالمة » ، ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعا بما بنى اولوه ، مقلدا للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل . . ويرى ان فى الخروج عن تقليدهم فساد امره وانهم ابصر بما بنوا من مجده » ، ومسالمة الحاكم فى هذا الطور

لجبراه واجبة فهو يؤثر السلامة فيقلد اسلافه فى كل الشؤون الداخلية للدولة ، كما يعقد المعاهدات السلمية مع اعدائه .

اما الطور الخامس والآخر ، فهو « طور الاسراف والتبذير ، ويكون صاحب الدولة فيه متلفا لما جمع اولوه فى سبيل الشهوات والملاذ ، والكرم على بطانته وفى مجالسه ٠٠٠ فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون معه برء الى ان تنقرض » ( المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٧ ، ص ١٥٧ - ١٥٨ ) .

ويحسن ابن خلدون احكام تحليلاته العميقة ونظريته الخصبة ، بالتوقف كثيرا عند تحليل عوامل الفناء التى تسرى فى الدولة شيئا فشيئا فى كافة مظاهر حضارتها وتمدينها ، ولنلاحظ كيف استطاع ان يحصر اسباب تدهور هذه المظاهر حصرا جامعا ، فيبين العوامل السادية ، اقتصادية كانت او ناشئة عن اتساع الدولة ، والعوامل التى تنشأ عن طبيعة البشر المجبولة على الصراع والتنازع والانانية ، والعوامل الاخلاقية التى تبدل اخلاق اهل الدولة والعصبية الحاكمة من حال الخيرية والصلاح الى حال الفساد والانغماس فى اللوان الترف واللذات .

وهو يبدأ تحديد اسباب التدهور من النظر فى الهيئة الحاكمة ، فيؤكد ما سبق وان قرره حول العصبية القوية التى استطاعت التغلب على العصبيات الأخرى ومزجها فى عصبيتها ، فتؤلف بين تلك العصبيات وتصيها عصبية واحدة شاملة ، ولكن الفساد يبدأ حينما تبدأ تلك العصبية الأولى هى الانفراد بالحكم دون ان تتيح فرصة للعصبيات الأخرى للمشاركة والمساهمة فى أمور الدولة ، وذلك لما جبلت عليه الطبيعة الحيوانية فى البشر من الكبر والأنفة ، وبالإضافة الى ذلك ، يبدأ الحاكم من تلك العصبية الأولى محاولته هو للانفراد بالحكم دون عصبية ، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم لا ناقة ولا جملا ، فينفرد بذلك المجد بكليته ، ويدفعهم عن

مساھمتہ . وقد يتم ذلك لأول من ملوك الدولة ، وقد لا يتم إلا للثاني  
أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها ، إلا أنه أمر لا بد منه  
فى الدول ( المقدمة ، ب ۳ - ف ۱۰ - ص ۱۴۹ ) .

أما العامل الثانى ، فهو فقدان الأمة قوتها وانغماس أهلها فى  
الترف والعودة الى تقليد الأسلاف الذين أخذوا الحكم عنهم ، فيفقدون  
عنصر جدتهم وقوتهم ، « وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي  
أهل الملك قبلها ، كثر رياستها ونعمتها ، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون  
ضرورات العيش وحشونته الى نوافله ورقته وزينته ويذهبون الى اتباع  
من قبلهم فى عوائدهم ولحوالهم ، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية  
فى تحصيلها وينزعون مع ذلك الى رقة الأحوال فى الطعام والملابس  
والفرش والانية ويتفاحرون فى ذلك ويفاحرون فيه غيرهم من الأمم فى  
أكل الطيب ولبس اللينى ۰۰ الى أن يبلغوا من ذلك الغاية التى للدولة  
أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها » ( ب ۳ - ف ۱۱ - ص ۱۵۰ ) .

أما العامل الثالث فهو ركون الأمة الى الدعة والسكون باصطلاح  
أبن خلدون ، وهو عامل يرتبط بالعاملين السابقين حيث يكون نتيجة  
طبيعية لهما ، « وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة ، والمطالبة  
غايتهما الغلب والملك ، وإذا حصلت الغاية انقضى السعى إليها ، فإذا حصل  
الملك أقصروا عن المتاعب التى كانوا يتكلفونها فى طلبه ، وآثروا الراحة  
والمكون والدعة ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك ۰۰ فيبينون القصور  
ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون  
الراحة على المتاعب ۰۰ ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم  
ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى أن يتأذن الله بأمره وهو خير الحاكمين »  
( المقدمة ، ب ۳ ، ف ۱۲ - ص ۱۵۰ ) .

أما العامل الرابع ، فهو العامل الاقتصادي الذى ينشأ عن الاقتصاد  
السكان الذى لا تجديد فيه ، ولا إعادة بناء ، « فإذا كثر الترف فى الدولة  
وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى

هو السلطان الى الزيادة فى اعطياتهم حتى يمد ظلهم ويزيح علمهم والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص ، وان زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا « - ولا شك ان النتيجة المنطقية المترتبة على تلك الحالة الاقتصادية الراكدة ان يحاول السلطان اتخاذ اجراءات تمكنه من التقليل من نفقات الدولة ، « فينقص عدد الحامية .. الى ان يعود العسكر الى اقل الاعداد ، فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول .. ويأذن الله فيها بالفناء الذى كتبه على خلقه » ( المقدمة ، ب ٣ - ف ١٣ - ص ١٥١ ) .

ويؤدى سريان هذه العوامل الأربعة الرئيسية واستفحالها فى الدولة بالطبع الى النتيجة المحتومة التى يلخصها ابن خلدون بقوله : « أنه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم » ( ب ٣ - ف ١٣ - ص ١٥٠ ) و « الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » .

واعتقد انه مع وضعنا فى الاعتبار محدودية البيئة ، ومحدودية المساحة ، ومحدودية الملاحظات والوقائع ، وتلك قد تكون عيوباً شابت نظرية ابن خلدون الفلسفية الشاملة للتاريخ ، فان هذه العيوب تتضائل اذا ما حققنا النظر فى الأطر النظرية العامة لنظرية فيلسوفنا دون ان نحصر انفسنا فى تلك الأمثلة الواقعية التى قدمها ليؤكد صحة نظريته ، فتلك الأمثلة قد يتكافأ فيها ملاحظتنا لعوامل القوة مع ملاحظتنا لعوامل الضعف ، فما نراه فلسفياً عاملاً ضعفاً ، قد يراه رجال العلم الموضوعى عاملاً قوة ، والعكس .

ولذلك ، فلا نغالى حينما نقرر ان نظرية ابن خلدون فى تفسير عوامل نشأة الدولة وعوامل انهيارها ، هى نظرية فلسفية شاملة تصلح لتفسير الحضارات ، فذلك المعيار الذى وضعه للتفسير هو معيار شامل يصلح تطبيقه على أى دولة أو حضارة كانت ، وفى أى عصر كانت ،

فنظرية ابن خلدون فى عمر الدولة نماثل نظرية اشبنجر ( ١٨٨٠ - ١٩٣٦م ) فى عمر الحضارة ، فالأخير يرى أن الحضارة تولد وتنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها تحديدا حقيقيا ، وأن الحضارة ككل كائن حى لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها ، وأنها تموت عندما تحقق روحها جميع إمكاناتها الباطنية ، وأن الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف إمكانات روحها فى تجسيد هذه الانجازات تتخشب وتتحول الى مدنية ، وأخيرا تتجاوز المدنية الى الانحلال والقضاء .

ولقد لخص ابن خلدون تلك النظرية لاشبنجر فى جملة واحدة يقول فيها : « ان المدنية هى نهاية العمران وخروجه الى الفساد ونهاية العمر والبعد عن الخير » . فالمدينة عند اشبنجر تقابل المدنية ، وهى عند كليهما ، تعنى الانتقال من حال الحضارة بكل ما تعنيه من حيوية اخلاقية واقتصادية وسياسية وعلمية الى الجمود عند مظاهر معينة للترف والفساد والانحلال الخلقى والاقتصادى . وقد تنبأ اشبنجر ببناء على ذلك بانهار الحضارة الغربية بالنظر الى انها قد تحولت من حضارة غنية الى دور شيخوختها بما يتمثل فيها من مظاهر المدنية الجامدة ، فقد أصبحت المدنية الغربية مدنية تشيع الاضطراب والقلق فى نفوس أبنائها ، لأن الانسان فيها أصبح لا يؤمن الا بالتفسير السببى ولا يفهم التجربة الحية اللا حسية ، كما فقد كل مميزات الدّم والقومية والشعور بالتقاليد وهو لذلك عقيم ، وعقمه يدل على أنه يمم شطر الموت ، فهو قد فقد الرغبة فى الحياة .

وهذا فيلسوف غريب آخر ، هو البرت اشفيتسر يقدم نفس التصوير الذى وجدناه عند ابن خلدون واشبنجر ، فيكتب فى عام ١٩٢٣ فى كتابه « فلسفة الحضارة » يقول : « ان الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزما واضحا صادقا على بلوغ التقدم ويكرسون انفسهم ، تبعاً لذلك ، لخدمة الحياة وخدمة العالم . وفى الأخلاق وحدها نجد الدافع القوى الى مثل هذا العمل ، فنتجاوز حدود وجودنا . ان شيئاً ذا قيمة لم يتحقق فى هذه الدنيا الا بالحماسة والتضحية بالنفس » ( انظر ص ٥ - ٦ ) .

فهو يربط كابن خلدون بين القوة والحماسة لدى من يريدون بناء حضارة قوية وبين الأخلاق الحميدة التي يجب أن يتمتعوا بها ، وهو كابن خلدون يرى في الانحلال الأخلاقي مظهرا قويا من مظاهر انحلال الحضارة .  
( أنظر نفس الكتاب ، ص ٢٠ - ٣٣ ) •

ويعد ، فهذا جانب واحد من عناصر فلسفة ابن خلدون السياسية والتاريخية ، ورغم أن عنصر « العصبية » هو نقطة الارتكاز ، وهو أحد العناصر الأساسية في فلسفته ، إلا أنه ليس العنصر الوحيد ، ففلسفة ابن خلدون فلسفة خصبة زاخرة ، إذ تمتلئ « المقدمة » بكنوز فلسفية تؤكد أن الفلسفة الإسلامية العربية لم تتوقف عند ابن رشد ، بل نستطيع القول أنه توقف عنده تيار تبعيتها للفلسفة اليونانية الغربية ، وانحصارها في مجال المباحث الميتافيزيقية والمنطقية المختلفة ، وبدأت مع ابن خلدون عصر استقلالها ولصالتها وجدتها •• فهل آن لنا أن نعى هذه الحقيقة ونواصل طريق ابن خلدون في الاضافة الى تيار الفكر العالمى باصالة وعمق كما فعل !!!





### مصادر الفصل العاشر

- (١) ابن خلدون : المقدمة : عن تحقيق على عبد الواحد وافي ،  
عبعة دار الشعب ، بدون تاريخ .
- (٢) على عبد الواحد وافي : ابن خلدون : الطبعة الثانية ،  
المملكة العربية السعودية ، دار عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م .
- (٣) ساطع المصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة  
الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦١ م .
- (٤) جاستون بوتول : ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية : ترجمة  
عادل زعيتر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ،  
١٩٨٤ م .
- (٥) عبد الرازق المكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون : مطابع  
روبال بالاسكندرية ، ١٩٧٠ م .
- (٦) عبد المجيد مزيان : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون :  
منشورات مؤسسة للوحدة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٩٨١ م .
- (٧) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد  
عبد الله عنان .
- (٨) زينب الخضرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الثقافة  
للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٩ م .
- (9) Flint (R.) : History of the Philosophy of history , W.  
Blarwood and Sons LTD., 1894.
- (10) Toynbee ( A. ) : A Study of history , Vol. III, Oxford  
University press, London, 1948.
- (١١) البرت اشفيتير : فلسفة الحضارة : ترجمة عبد الرحمن  
بدوى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ .
- (١٢) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة احمد الشيبانى  
منشورات مكتبة الحياة ببيروت ، بدون تاريخ .

\* \* \*



## الباب الثالث

فلاسفة غربيون محدثون

---



## الفصل الحادى عشر

مكيا فيلى ٠٠ و « الامير »

فى عام ١٤٦٩ م ولد نيقولو مكيا فيلى فى فلورنسه لآب يعمل محاميا مشهورا بين مواطنيه ، لأمرة توسكانية عريقة . وقد اتاحت له تلك النشأة ان يشترك اشتراكا فعليا فى حياة مدينته السياسية المضطربة ، فقد عاصر مرحلة ازدهارها على يد الأمير المديشى الذى أطلق عليه الفلورنسيون لورنزو العظيم ، كما عاصر احتلالها على يد الملك شارل الثامن ملك فرنسا ، كما عاصر حكومتها الثيوقراطية الدينية التى اقامها سافونارولا والتى انتهت باعدامه واحراق جثته عام ١٤٩٨ . وقد انتخب مكيا فيلى آنذاك مكتريرا للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسة التى تشرف على الشؤون الخارجية والعسكرية ، مما مكّنه من ان يكون من واضعى السياسة ومن مخططها لدرجة انه مثل بلده فى أربع وعشرين بعثة دبلوماسية لدى فرنسا وانجلترا وروما . ولقد حدث تطور خطير فى الموقف السياسى بعد انقضاء ثلاثة عشر عاما من مشاركته فى الحكم حينما جاء الجيش الفرنسى من جديد الى فلورنسة واضطر اهلها تحت ضغط الفزع والخوف الى استدعاء آل مديشى وخرج مكيا فيلى بدوره منفيا من مدينته لانه كان يناصر الجمهورية وكان خادما امينا لها .

ولقد كان هذا المنفى ، رغم ما عانى فيه من ضائقة مالية ، هو السبب الذى مكّنه من التفرغ للتأمل فى احوال ايطاليا المنقسمة الى امارات كل منها تمثل دولة محنية مستقلة ، وتشتد بينها الصراعات والحروب . وفكر فى السبيل الى توحيد هذه الامارات وكيفية تكوين ايطاليا المتحدة !!

وانتهى الى نتيجة هى ان السبيل الى ذلك هو ان يتولى احد الأمراء الأقوياء من ذوى الأصل العريق والعقل الراجح قيادة امارته القوية واجتياح

الآمارات الأخرى لضمها ، ومن ثم توحيد إيطاليا . ولقد رأى مكيا فيللى فى حفيد أسرة المديشى - وربما كان هذا محاولة للتقرب اليه ليعود الى الأضواء من جديد - هذا الأمير المنتظر ، فكتب مؤلفه « الأمير » واهداه اليه ليكون هاديا له ومرشدا فى تحقيق ذلك . ولقد ألتضح فى الكتاب صدق خبرة صاحبه بشئون السياسة والحكم فى أوربا ، كما عبر عن مدى المامه بمتطلبات الواقع السيامى وضرورة تجاوزه ، أى تجاوز النجزة الى الوحدة ، وتجاوز الاضطراب الى الاستقرار .

ولقد كان هذا الكتاب هو المسبب فى شهرة صاحبه وسوء طابعه فى آن واحد ، برغم ما لصاحبه من مؤلفات أخرى - كان أشهرها «المطارات» و « تاريخ فلورنسة » - عداه .

ولقد اشتهر من بين افكار مكيا فيللى السياسية العديدة فكرة « ان الغاية تبرر الوسيلة » التى استخدمت باستمرار أسوأ استخدام ، واستغلت فى الاستشهاد فى كل موضع يريد فيه الناس وصف الدهاء والخبث والغدر والخيانة فى السلوك والأخلاق ، لدرجة ان المكيا فيللى أصبحت صفة تحمل من المعانى الكثير مما تحمله كلمة الشيطان من معان شريرة .

وكان ذلك من خلال تفسير العبارة السابقة على انها تعنى ان المهم هو الوصول الى الغاية المنشودة للشخص او للحاكم دون الاهتمام بتلك الوسيلة التى تمكنه من الوصول الى هذه الغاية . وهذه الوسيلة الميكافيلية تفهم دائما على انها وسيلة شريرة لا اخلاقية . وقد يكون لهذا الفهم الشائع ظلا من الحقيقة اذا ما عرفنا ان من احجار الزوايا فى فلسفة ميكافيللى السياسية ايمانه بضرورة فصل علم السياسة عن الأخلاق . ولقد نجح فعلا فى تحقيق هذا الفصل وكان ذلك من اهم اضافاته لعلم وفلسفة السياسة ، حيث ان الفلسفة السياسية القديمة لم يكن فلاسفتها - من الشرقيين القدماء ككونفشيوس واليونانيين كافلاطون وأرسطو - يفصلون بين السياسة والأخلاق ، بل كانوا يعتبرون ان

كليهما امتداد للآخر ، فالسياسى يجب ان يكون فاضلا ، والرجل الفاضل يجب ان يكون على قمة مؤسسات الدولة السياسية .

ولكن هل كان مكيا فيللى يقصد ذلك الفهم الشائع والذى تسبب في تلك الشهرة السيئة السمعة له ؟؟

الحق ان مكيا فيللى لم يكن ينادى بأن الغاية تبرر الوسيلة بمعنى ان على الأمير أن يصل الى الحكم بأى وسيلة شاء ، وانما كانت قضيته الأساسية هى تحديد الطرق المتبعة فعلا من الأمراء للارتقاء الى الحكم وكان يضرب الأمثلة التاريخية العديدة على تلك الوسائل التى اتبعوها فعلا . وكانت نصائح مكيا فيللى الى الأمير دائما فى كل تلك الأحوال ان يحاول كسب رضى انتعجب ، لأن كسب الشعب الى جواره هو من الأهمية بمكان اد أن صداقة الشعب والوصول الى الحكم عن طريقها افضل من صداقة النبلاء والوصول الى الحكم عن طريق مصانعتهم .

فالوصول الى الحكم عن طريق هؤلاء النبلاء - أيا كانت صورة ذلك - قد يكون سهلا فى بعض الأحيان . لكن كرمى الامارة فى هذه الحالة سيكون من الصعب الحفاظ عليه لأن النبلاء سيعاملونه حينذاك كانداد له وسينشئ بينه وبينهم دائما الصراع على السلطة . فمكيا فيللى يقول فى الفصل التاسع من « الأمير » فى معرض حديثه عن « الامارات المدنية » التى هى اقرب الامارات التى يتحدث عنها مما نسميه اليوم بالحكومات الديمقراطية على اعتبار أن المواطن فى تلك الامارات لا يرتفع الى مرتبة الامارة ( الحكم ) الا عن طريق تأييد رفاقه ومواطنيه وليس عن طريق الحظ أو الجريمة أو العنف أو الخديعة كما يحدث فى الامارات الأخرى ، يقول : « ان هدف الشعب أنبل من أهداف النبلاء ، فهؤلاء يريدون ان يظلموا وتولئك يريدون مجرد وقاية أنفسهم من ظلم الآخرين . ومن واجبنا أن نقول أيضا أن الأمير لا يستطيع حماية نفسه من شعب ناقم عليه بالنظر الى كثرة عدد أفراد الشعب ، ولكنه يستطيع أن يحمى نفسه من عداء العظماء لانهم قلة ، وإن أسوأ ما ينتظره

الأمير من شعب ساخط عليه ان يتخلى هذا الشعب عنه » ( انظر الترجمة العربية لخيري حماد ، نشرة بيروت ، الطبعة ١٢ ، ف ٩ - ص ١٠٤ ) .

ولا يعنى ذلك مجرد أن من مصلحة الأمير أن يكسب شعبه لمجرد انه يفضلهم سيحافظ على كرسى الحكم ، وانما أيضا لأن الأمير لن يجد له أي ملجأ يلجأ اليه في ظل أي ظروف صعبة تمر به الا الشعب ، فمكيافيللي يرى « أن من الضروري لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه والا فانه لا يجد أي ملجأ له في اوقات الشدة والضائقة » ( ف ٩ - ص ١٠٦ ) .

ومن جانب آخر لم يكن مكيافيللي يدعو الأمير مطلقا الى أن يصل الى الحكم بأي وسيلة كانت لأن من الوسائل ما يرفضه ، فهو على سبيل المثال يرفض أن تكون النذالة والخديعة وسيلة لذلك فهو يقول « لا يمكننا ان نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنيه ويخون اصدقائه ويتنكر لعهوده ويتخلى عن الرحمة والدين . وقد يستطيع المرء بواسطة هذه الوسائل ان يصل الى السلطان ، ولكنه لن يصل عن طريقها الى المجد » ( ف ٨ - ص ٩٨ ) .

وقد اعتبر مكيافيللي ان معيار قوة الدولة هو قوة تحصيناتها وقوة حاكمها الى جانب تمتعه بحب شعبه وحرصه على ادامة هذا الحب اذ « لا يمكن لأي انسان ان يهاجم تبعا لذلك الأمير الذي يملك مدينة منيعة والذي لا يعرض نفسه لكراهية رعاياه » ( ف ١٠ - ص ١١١ ) ، و « ليس من السهل الهجوم على رجل اجاد الدفاع عن مدينته وقابله رعاياه بالحب » ( ف ١٠ - ص ١١٠ ) . ولكن الأمر عند فيلسوفنا يبدو بوضوح حينما نتساءل عن أي السبل هو الأفضل في الوصول الى الحكم والبقاء على وحدة الدولة باستمرار ، هل هو قوة الحاكم وقوة الدولة أم الحب المتبادل بين الشعب والحاكم ؟

انه يعتقد ان أي شيء في الدولة مستمد من قوتها ، فالقوة هي المحور الاساسي الذي تدور حوله نظرياته السياسية العلمية ، وهو يعبر عن رايه بوضوح وبساطة حينما يقول : « عندما تفتقر الدولة الى السلاح الكافي ،



تتعدم القوانين الجيدة ، وعندما تكون جميع الدول مسلحة تمام التسلح  
تكون جميع قوانينها جيدة » ( ف ١٢ - ص ١١٧ ) .

فلا شك اذن في انه كان يعتبر أن نواة الدولة هي القوة . ولا شك عند  
الكثيرين من دارسي مكيا فيللى مثل كريستيان غاوس في انه كان اقرب الى  
الواقعية والى الواقع السياسى عندما اعتبر ان الدولة قوة توسعية دياميكية  
من كثيرين من مفكرى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهو بهذا الاعتبار  
اكثر عصية من هؤلاء . ولكنه من ناحية اخرى بعيدا عن تلك العصرية  
حينما يتمسك في مؤلفاته بتلك الماثورة التاريخية التى تدعى الجمهورية  
الرومانية ، فقد عثر في روما على مثله السياسى الاعلى فكانت ترمز  
في رايه الى ذروة ما حققه للانسان وهى خير ما ابتكره الانسان من انواع  
الحكم وصوره .

وعلى اى حال ، فقد كان اعجابه بالجمهورية الرومانية نابعا  
من اعجابه بقوتها ، تلك القوة التى خلقت أعظم القوانين في التاريخ ،  
اذن لقد انعكست القوة السياسية والعسكرية على القانون ، فجعلته محكما  
في صياغته ، عظيما في شموله واتساعه ، مهابا من قبل الجميع .

ومن هنا فقد ترك مكيا فيللى الحديث عن القوانين وفضل ان  
يركز حديثه عن الأسلحة ( وهى سر القوة وعلتها ) فطالبا ان القوانين  
الجيدة تتوفر حين تتوفر الأسلحة القوية ، فالأولى ببجته اذن هو  
الأسلحة . ولقد خصص جانبا كبيرا من كتابه « الأمير » لدراسة الأشكال  
المختلفة للجنود . وهم اسلحة الدولة في ذلك العصر . فمنهم المتطوعة  
ومنهم المرتزقة . وهو يفضل ان يكون جند الأمير خاصة به وليسوا  
مرتزقة لأن الآخرين « قوات غير مجدية وهى تنطوى على الخطورة  
اذ ان احد الأمراء لو اعتمد في دعم دولته على قوات المرتزقة فلن يشعر  
بالاستقرار أو الطمأنينة لأن هذه القوات مجزاة وطموحة ولا تعرف النظام  
ولا تحفظ العهود والمواثيق وهى تتظاهر بالشجاعة امام الأصدقاء وتتصف  
بالجبن امام الأعداء » ( ف ١٢ - ص ١١٨ ) . ولا أعرف تحليل اذق

ولا أعمق من هذا التحليل المكيا فيللى لمخائيل جندى المرتزقة وطبيعته وعدم جدواه للدولة أو للحاكم .

ومن تلك القوات ما يسميه بالقوات الاضافية وهى قوات الجزار القوى التى قد يستدعيها الامير لمساعدته وهى تشبه فى عدم جدواها قوات المرتزقة ، فهى اذا خسرت فالمستعين بها هو المهزوم ، واذا انتصرت فقد غدى المستعين بها السيرها . ( ف ١٣ - ص ١٢٥ ) . ولذلك فهو ينصح الحاكم أى حاكم بان لا يستعين بقوات غيره لحمايته أو الدفاع عن دولته « فالامير العاقل يتجنب تلك القوات ويؤثر ان يخسر المعارك بقواته على ان يكسبها بقوات سواء واثقا من ان النصر الذى يتحقق بفضل القوات الاجنبية لا يمكن ان يعتبر نصرا » ( ف ١٣ - ص ١٢٧ ) .

ويؤكد مكيا فيللى نظريته تلك فى القوة بالتاكيد على الامراء ( الحكام ) بالا ينشغلوا مطلقا عن تعضيد قواتهم وتقوية جيوشهم الخاصة والمداومة على التدريب والاكثار من دراسات التطوير لهذه القوات ولاسلحتها فى اوقات السلم بجدية اكثر منها فى اوقات الحرب ، لان فقدان الامارة مرتبط دائما - كما يدل على ذلك استقراء لحداث التاريخ السابقة - بانشغال الامراء بالترف والرخاء اكثر من انشغالهم وتفكيرهم بتطوير السلاح وامر الجيوش .

وكان مكيا فيللى هنا يكرر نظرية ابن خلدون فى العصبية . فرغم اختلاف متعلقاتهما ومصطلحاتهما ، الا ان كليهما يرى فى القوة سر قيام الدول والحفاظ عليها ، ويرى ان الانشغال بالترف والرخاء سر انهيارها .

ولقد كان مكيا فيللى يعرف حق المعرفة انه انما يتحدث عن نظرية ينكرها الكثيرون من معاصريه ، بل لا يكادون يفكرون فيها ، فقد كان المعروض والمقبول من افكار وفلسفات سياسية جميعها فلسفات مثالية بعيدة عن دراسة الواقع والتعبير عنه بصراحة ووضوح ، ولذلك فهو يقول مؤكدا واقعية غير مسبوقه - اللهم الا عند فيلسوفنا العربى الفذ

ابن خلدون - ، « انى لرى ان من الافضل ان امضى الى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته ٠٠٠ لان الطريقة التى نحيا فيها تختلف كثيرا عن الطريقة التى يجب ان نعيش فيها ، وان الذى يفتكر لما يقع سعيًا منه وراء ما يجب ان يقع ، انما يتعلم ما يؤدى الى دماره بدلا من ان يؤدى الى الحفاظ عليه . »

ولقد حقق مكيًا فيللى اقصى قدر من الواقعية فى عرض ارائه السياسية دون خشية الاتهام باى تهم يمكن ان تلحق به من جراء هذه الجرأة الشديدة وتلك الشجاعة التى تحلى بها فى عرض تلك الآراء . وكان من أهم الموضوعات التى تعرض لدراستها من هذا المنطلق موضوع صفات الحاكم ( او الأمير ) ، حيث عرض للتعارض بين الصفات الأخلاقية ، فلا شك - فى رأى مكيا فيللى - ان جميع الناس ترى ان يتمتع الأمير بكل صفات الطيبة والخيرية ، اذ يجب ان يكون كريما متحررا ، رحيمًا وفيًا بعهوده ، شجاعًا نقيًا طاهرًا ، صريحًا متدينًا .

ولما كان من المستحيل ان يكون الأمير متمتعًا بكل هذه الصفات الخيرة جميعها لأن الأوضاع الانسانية لا تسمح بذلك ، « فان من الضروري - فى رايه - ان يكون الأمير من الحصافة والفتنة بحيث ينجب الفضائل المقرتبة على تلك المآلأب التى قد تؤدى به الى ضياع دولته . وان يقى نهيه ما أمكن من تلك التى قد لا تؤدى الى مثل هذا الضياع على ان يمارسها دون اى تشهير اذ لم يتمكن من التخلى عنها ، وعليه ان لا يكثر بوقوع التشهير بالنسبة الى بعض المآلأب اذ رأى ان لا سبيل الى الاحتفاظ بالدولة بدونها . اذ ان التعق فى درس الأمور يؤدى الى العثور على ان بعض الأشياء التى تبدو فضائل تؤدى اذا اتبعت الى دمار الانسان ، بينما هناك فى أشياء أخرى تبدو كزائل ولكنها تؤدى الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمانينة وسعادة . » ( ف ١٥ ، ص ١٣٦ - ١٣٧ ) .

فلقد كان مكيًا فيللى اذن يؤمن بنسبية الفضائل بشكل عام ،

وينسبونها بشكل خاص كذلك . وهذا رأى فلسفى قديم منذ أيام  
السوفسطائيين اليونان الذين ربطوا بين السلوك وبين ما يترتب عليه  
من نتيجة نافعة ، فان كان الفعل الأخلاقى يؤدي الى منفعة صاحبه فهو  
خير ، وان أدى الى ضرورة فهو شر .

وهذا ما يراه مكيا فيللى مناسباً للحاكم ، فان اخذنا مثلاً فضيلة الكرم  
التي يرى الجميع انها صفة يجب ان يتحلّى بها الحاكم ، فان مكيا فيللى يرى  
« ان من الخير ان يعتبر الانسان كريماً ، ومع ذلك فان الكرم على النحو  
الذى يفهمه الناس قد يؤدي الى اذائك » ، والاذاء المقصود هنا هو الذى  
يتعلق بالحاكم كما قد يتعلق بشعبه على حد سواء . فاحياناً ما يكون كرم  
ومخاء الحاكم دافعاً لأن يبتز شعبه ويكثر من فرض الضرائب عليه ، وكثيراً  
ما يعود هذا المخاء على قلة قليلة من افراد شعبه . واذا ما شعر الحاكم  
يوماً بأنه يجب ان يقلل من هذا السخاء ( اى يقلل من نفقاته ونفقات  
حاشيته ) ، وبالتالي يقلل من فرض الضرائب على عامة الشعب فانه  
سينتهى من قبل هذه القلة بالبخل . « وعلى الأمير ( الحاكم ) تبعاً  
لذلك ، اذا كان يعجز عن ممارسة فضيلة الكرم دون المجازفة باشتهار  
امره ، ان لا يعترض اذا كان حكيماً عاقلاً ، على تسميته بالبخل .

وسيرى الناس مع مضي الزمن انه فكثر سخاء مما كانوا يظنون ، وذلك  
عندما يرون انه عن طريق تقديره اصبح يكتفى بدخله ، ويؤمن وسائل الدفاع  
اللازمة ضد كل من يفكر باشتهار الحرب عليه ، ويقوم بمشاريع كثيرة  
دون ان يرهق شعبه ، ويكون بذلك كريماً حقاً مع جميع اولئك الذين  
لا يأخذ منهم اموالهم وهم كثر للغاية ، وشحيحاً مع اولئك الذين  
لا يهبهم المال ، وهم قلة ضئيلة . وقد رأينا في عصرنا ان الاعمال العظيمة  
يحققها اولئك الذين يوصمون بالبخل » ( ف ١٦ - ص ١٣٩ ) .

وهكذا ينتهى مكيا فيللى الى تفضيل البخل على الكرم ، ان كان  
هذا البخل سيؤدي الى خير الدولة ككل . وهكذا الامر عنده دائماً فان  
التعارض بين ما نسميه فضيلة وما نسميه رذيلة قد يكون تعارضاً زائفاً

إذا ما ربطنا بين ممارسة كليهما والنتائج المترتبة على ذلك وخاصة في عالم السياسة . ويؤكد مكيا فيللي هذا الأمر باستمرار ، ولنضرب مثلا آخر على ذلك ، وهو يتلخص في سؤال : هل من الخير ان يكون الحاكم ( الأمير ) محبوبا لو مهالبا ؟

والاجابة في رايه تكون ببساطة ، ان من الواجب ان يخافه الناس وان يحبوه في آن واحد ، ولما كان من العسير أن يجمع بين الأمرين فإن من الأفضل ان يخافوه على ان يحبوه ، هذا اذا توجب عليه ان يختار بين الأمرين . « ومع ذلك ، على الأمير - في رأى مكيا فيللي - ان يفرض الخوف منه ، بطريقة ، يتجنب بواسطتها الكراهية اذا لم يضمن الحب ، اذ ان الخوف وعدم وجود الكراهية قد يسيران معنا جنباً الى جنب » ( ف ١٧ - ص ١٤٤ ) .

ويخلص مكيا فيللي رايه "في هذه القضية بقوله : « وهكذا فمن الخير ان تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد ، والشعور الانساني النبيل والأخلاقي ، والتدين ، وان تكون فعلا متصفا بها ، ولكن عليك ان تعد نفسك عندما تقتضى الضرورة لتكون متصفا بعكسها . ويجب ان يفهم ان الأمير - ولا سيما الأمير الجيد - لا يستطيع ان يتمتع بجميع هذه الأمور التي تبدو خيرة في نظر الناس اذ أنه سيجد نفسه مضطرا للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافا للأخلاص للعهد ، وللرافة والانسانية والدين . ولذا فإن من واجبه ان يجعل عقله مستعدا للتكيف مع الرياح ووفقا لما تملحه اختلافات الظروف . وان لا يتنكر لما هو خير اذا امكنه ذلك شريطة ان ينزل الاساءة والشر اذا ما اضطر الى ذلك » ( ف ١٨ - ص ١٥٠ ) .

ويبدو ان ايمان مكيا فيللي بهذه القيم المتعارضة التي يجب ان يتصف بها الأمير ، فيظهر منها ما شاء ، ويختلف سلوكه تبعاً لاختلاف الظروف التي تمر به ويدولته ، قد جاء من خلال ايمانه الذي لم يتزعزع بسوء طوية البشر عموما ، وبأنهم يتصرفون بالانانية وحب الذات سواء

كانوا حكاما أو محكومين ، فما رغبة المواطن في تأمين حياته والاكتفاء من املاكه والحفاظ عليها الا نتيجة لتلك الانانية ، وما رغبة الحاكم وسعيه الى تقوية وتوسيع سلطاته وسلطانه الا نتيجة لهذه الانانية ، وما قيام الحكومات وضرورتها الا لتحقيق تلك الرغبات المتولدة عنها ، كما ان نشأة القوانين هي للحد منها لدى الفرد ولتنظيم العلاقات بين البشر .

ولا شك ان ادراك مكيا فيللى لهذه الحقيقة يعد احد جوانب اصلاته الفكرية ، فقد اوضحت هذه الحقيقة بعد ذلك هي حجر الزاوية في فلسفة توماس هوبز الاخلاقية والسياسية ، كما كانت ردود الفعل لهذه الحقيقة قوية عند فلاسفة السياسة من بعد مكيا فيللى وهوبز ، حيث تولدت فلسفة جون لوك الليبرالية من خلال نكده لهوبز من ناحية وفيلمر من ناحية اخرى . وهكذا تدفق تيار الفلسفة السياسية العربية الحديثة منذ هذه الآراء الجريئة التي اعلنها مكيا فيللى ومطالب فيها بفصل السياسة عن الكنيسة من جانب ، وعن الاخلاق من جانب اخر .

وان كانت السمعة السيئة قد لحقت به بعد وفاته عام ١٥٢٧ ، ومنذ نشر كتابه « الأمير » للمرة الاولى على اثر هجوم الخارديمال الانجليزى بولس Poiss ، فإنه قد استعاد مكانته التى تابقى به منذ القرن الثامن عشر ، حيث ترجمت مؤلفاته الى لغات العالم المختلفة ، ونال تقدير جان جاك روسو رغم معارضته لأرائه ، وشهد له هيغل فيلسوف القرن التاسع عشر بالعمق ، وضحى « الأمير » من المعالم الرئيسية في تاريخ عالم وفلسفة السياسة الغربيين .

ولم يقتصر تأثيره على النظريات السياسية فقط ، بل انه تجاوز ذلك فاثّر تأثيرا واسعا على مجريات السياسة العلمية ، فقد درسه واستخدم آراءه العديد من الملوك والوزراء الذين تبيننت اتجاهاتهم واهدافهم امثال كريستينا ملكة السويد ، وفردريك ملك بروسيا ، ويسمارك . ولقد اتسعت دائرة هذا التأثير في قرننا الحالى فاثّر فيمن ثاروا على أنظمة الحكم التقليدية القديمة ،

فقد اختاره موسوليني موضوعاً لأطروحته للدكتوراه ، كما كان هتلر  
يذاوم القراءة فيه كل ليلة قبل أن ينام . وقد كان محمد علي - مؤسس  
مصر الحديثة ، الدولة التي قويت شوكتها لدرجة أن كل القوى الأوروبية  
تحالفت للتخلص منها والقضاء على أسباب قوتها - من قرائه والمتلمذين  
عليه . ولقد أكد ماكس ليرنر أن لينين وستالين قد تتلمذا أيضاً على  
مكيا فيللي وكتابه « الأمير » .

وان كانت تلمذة بعض هؤلاء الزعماء قد ساهمت في انتشار تلك  
الشهرة سيئة السمعة لمكيا فيللي ، فإنه براء من أفعال هؤلاء السيئة حيث  
غلبتهم شهوة السلطان والعظمة فظلموا شعوبهم وأساءوا إلى العالم  
والى أنفسهم في النهاية .



## الفصل الثاني عشر

بيكون ٠٠

و « الأوهام الأربعة » ٠٠

عجبية تلك الحياة المتأمرة المهينة التي عاشها فرنسيس بيكون ( ١٦٢٦ - ١٦٦١ م ) فهي ليست بحياة فيلسوف حلم بأطلنطس الجديدة New Atlantis ، تلك المدينة المثالية التي رسم معالمها هر ، والتي يعيش فيها قوم مسعداء ، وتديرها حكومة من الحكماء المستنيرين الذين ليس بينهم ساسة ولا طلاب مناصب طريقهم اليها النفاق والخداع ، وهي مدينة خيرة أهلها من علماء الطبيعة والأحياء والفلك والمهندسين والفلاسفة ، وهم لا ينشغلون إلا بمحاولة السيطرة على مقدرات العالم الطبيعي من حولهم ، يرقبون النجوم ويمخرون قوة الماء ليفيدوا منها في الصناعة ، يدرسون الطب والتشريح لعلاج الأمراض والتخفيف من الآلام ، ويحاولون بناء السفن التي تجوب الهواء ، ويصنعون مراكب تسير تحت الماء ، ولا يصيبون ببضاعتهم حريرا ولا فضة ولا ذهباً ، وإنما يصيبون الحقيقة II ، حقيقة ما أبدع الله ، حقيقة هذا العالم .

لقد ولد فرنسيس بيكون في عصر اضطربت فيه أخلاق الساسة الانجليز ، فكان التملق خلقتهم والانتهازية ديدنهم في الوصول الى المناصب العليا ، انه عصر الوقعية والتأمر ، وقد ولد لأبوين ، الأب من رجال السياسة المقربين حيث كان حامل لختام الملكة ، والأم من اهل العلم . فلا عجب إذن أن ينشأ فرنسيس جامعا لحب العلم والسياسة والتعلق بهما على حد سواء ، ولكنه تميز بعقلية جبلت على التمرد والرفض ، فهو لم يكد يلتحق بكلية ترنتي بجامعة كامبردج حتى يجد في نفسه القدرة على أن يرفض تقاليدها وتعاليمها التي عرفت بها طيلة ما عاشته



من قرون ، فاعلن وهو ابن السادسة عشرة من عمره ، ان اساتذة كبردد يخطئون خطأ فاحشا اذ يعتمدون اعتمادا كاملا فى دراساتهم على ارسطو ، ولا يصيبون بالاضافة الى ذلك الا ملاحظات بدائية ساذجة لا تضيف جديدا ولا تغير منها .

وكاد الشاب ان يتفرغ فى هذه السن المبكرة لرسالة اجس انه الوحيد القادر على ادائها ، رسالة تحرير العالم من امر ارسطو . ولكن ابت عليه ظروفه المالية ذلك ، فقد وجد نفسه مدينا بعد ان قسم والده املكه بين ابنائه جميعا الا هو . وكانت صدمة شديدة جعلته يقيق على واقع عملى شديد المرارة يجب ان يواجهه باى وسيلة ، فقرر التخصص فى القانون ليملا بالقانون جيبه ، الى جانب اشباعه روحه بالفلسفة ، واستعطف عمه السير وليم مسل وكان آنذاك رئيسا لوزراء انجلترا ليهىء له وظيفة فى القصر الملكى ، ولكنه لم يفعل . فاضطر فرنسيس ان يصبح نصيرا لشد منافسى عمه اللورد اسكس ، فاحذ اسكس يمنحه الهبات المتتالية التى سدد بها ديونه ، ومكنته من الاسراف على نفسه فى الماكل والمشرب والمظهر ، واستقر به الامر فى مزرعة واسعة ، ومنزل جميل منحة من اللورد .

وحاول ان يتزوج من زوجة غنية تتيسح له الشراء والاستقرار ليندفع فى طريق المجد العلمى الذى كان يتوق اليه ، ولكن الظروف ابت عليه ذلك ايضا . ففشل فى زيجته من هذا النوع . كما نشب الخلاف بين اللورد اسكس وبين الملكة حيث اتهم اللورد بخيانتها وتدير الانقلاب ضدها ، وكانت المفاجأة ان ينحاز ببيكون الى جانب الملكة ضد صديقه لعله يصل الى مراده ضاربا عرض الحائط بصداقة اللورد الذى اقل نجمه السياسى ، فكان فيلسوفنا هو الشاهد الاول الذى اودت شهادته بحياة خير اصدقائه وكان المقابل الذى حصل عليه مائتى الف من الجنيهات . فهل حياة الغدر هذه كانت خليفة ببيكون الفيلسوف ١٢ . انه فيما يبدو كان صاحب ذكاء ينفعه فى الشر كما ينفعه فى الخير على السواء ، فهو فى نظر المدافعين عنه من مؤرخيه ، يلجا

الى الغدر ليشق طريقه في الحياة وليجد لذة التفريغ بعد ذلك للفلسفة  
التي عشقها واراد التعمق فيها والتجديد في مناهجها .

وعلى اى حال ، فقد ابتسم الحظ له بعد عامين من اعدام  
صاحبه ، حيث توفيت الملكة اليزابيث ، واعتلى العرش جيمس الاول ،  
قبدا ببيكون معه عصرا جديدا من التفاق والتعلق حتى استطاع ان يحصل  
على اول منصب عام كان يتمناه وهو منصب المذبح العام عام ١٦٠٧ ،  
وتولت المناصب الكبرى ، ففى عام ١٦١٣ اصبح محاميا عاما ،  
وفى ١٦١٦ اصبح المستشار الخاص للملك ، وفى ١٦١٧ تقلد منصب والده  
فاصبح حامل الاختام الملكية ، وفى عام ١٦١٨ عين كبيرا للمستشارين ،  
ومنح لقب « اللورد » ، ثم لقب « الفيكونت » فى عام ١٦٢١ .

وما ان بلغ نجه السياسى هذا المدى ، حتى اخذت احواله  
تتدهور بنفس السرعة التى علا بها ، فقد اتهم بالرشوة وتلقى الهدايا  
من المتهمين قبل محاكمتهم واثناءها ، وانكر فى البداية ، ولكنه اضطر  
الى الاعتراف بصحة الاتهام فى النهاية محاولا تبرير ذلك بان تلقى الهدايا  
والرشوة امورا شائعة فى عصره . وقد حكم عليه بالسجن والغرامة وعدم  
تولى اى مناصب عامة ، ولم يدم سجنه الا اياما قليلة ، كما اعفاه  
الملك من الغرامة ، ونفذت العقوبة الاخيرة . ولقد كانت هذه هى نهاية  
اطماعه السياسية ، حيث تفرغ بعد ذلك نهائيا - ورغم انفه - لمشروعاته  
العلمية الواسعة ، ولكن ما تبقى من حياته لم يكن كافيا لتحقيق كل تلك  
المشروعات ، فقد مات فى التاسع من ابريل عام ١٦٢٦ م ، وكان موته  
مرتبطا بتنفيذ حلم حياته العلمية وهو تحويل العلم من مجال النظر  
العقلى الى مجال التجربة العملية ، فقد مات على الار اصابته ببرد قاتل  
اثناء اجراء تجربة لايجاد طريقة لحفظ الجسم البشرى من التتعن ، حيث  
اصر على ان ينزل فى يوم مثلج شحيد البرودة لى يختبر بنفسه تأثير  
التبريد فى منع تعفن دجاجة مذبوحة .

ونظرة متفحصة فى تلك الحياة التى عاشها بىكون تؤكد انها كانت

حياة جوهرها التمرد ، تمردة العقل على ما يدرس في الجامعات الانجليزية من مناهج عقيمة ، تمردة على ظروف الفقر التي كانت تهدده والتي ارادها له والده بعدم اشراكه في وراثة املاكه ، تمردة على اخلاص اصدقائه بعد ان حقق من خلاله مآربه واصبح غير مفيد له ، تمردة على هيئة المحكمة التي حاكمته بتهمة الرشوة ، وتردده في الاعتراف بالتهمة بحجة ان الرشوة مسألة شائعة ومن ثم فهو لا يستحق العقاب .. الخ .

ولاشك ان اعظم ما افاد به ليكون البشرية هو تمردة على مناهج التعليم ، وصورة العلم المسائدين في عصره ، فقد بدا حياته وانهاها متمردا عليهما . وها هو يوضح ملامح هذا التمرد في كتابه الهام « النهوض بالتعليم The Advancement of learning » ، الذي نشره في بداية حكم جيمس الاول في عام ١٦٠٥ ، فكان اشبه بتقرير يرفعه الى الملك ، وقد حمل فيه بشدة على تعاليم المدرسين الجامدة ، واوصى بان اصلاح حال التعليم ان يكون الا بالفصل بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية اخرى ، اذ ان الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان معا فصلا صارما بين هذين الجانبين ، فالفيلسوف الذي يظل حبيس اللاهوت يتخيل مذهبا خرافيا جامدا ، اما رجل الدين الذي يهتم بالفلسفة اهتماما مبالغا فيه فهو ينتهي الى الزندقة . والطريق السليم الوحيد هو في اقامة تلك الثنائية الحادة بين العلم الطبيعي والوحي الالهي .

وبالطبع فلم يصرح ببيكون - وهو السياسي الداهية - بانكار اللاهوت الطبيعي ، لانه رأى ان هذا النوع من اللاهوت يقيم جسرا بين كل من الميدانين . ولما كان يريد حرمان اللاهوت الطبيعي من هذا الدور الوسيط الذي يتشدد به كثيرون ، فقد قدم تقسيمه للمعرفة المبني على اساس ان المعرفة اما معرفة موحى بها ، او معرفة طبيعية ، وان الحقائق اما تتلقاها عن طريق التنوير ( الوحي ) الالهي ، او حقائق نحصلها عن طريق قوتنا العقلية الطبيعية وحواسنا الخمسة .

ويبدو من ذلك أن تمرد بيكون على ما كان سائدا من دراسات لاهوتية قد بلغ مداه ، حيث أنه أراد بذلك أن يفصل بين ميدان الدين ، وميدان العلم . أو بمعنى آخر أراد أن يحيد الآله - على حد تعبير جيمس كولينز ( في كتابه الله في الفلسفة الحديثة ، انظر الترجمة العربية ، ص ١٣١ وما بعدها ) - فقد استهدف من هذا الفصل تأكيد أن المعرفة الانسانية بهذا العالم الطبيعي واستكناه اسرارها والسيطرة على مقدراته لا تتم الا بمنهج علمي يعتمد على الحواس والعقل الانسانيين ويدون اى ضمان الهى او وصاية لاهوتية .

واذا كان ذلك يمثل ذروة تمرد بيكون على معاصريه ممن يمزجون بين مجالى الدين والعلم ، فإنه قد انشغل كثيرا بعد اقراره ذلك الفصل بين هذين المجالين ، بالمجال الذى حدده لنفسه كإنسان ، مجال العلم . وكان اساس انشغاله هو كيفية التجديد في هذا المجال ١٢

لقد نبلور لديه فكرة كتابه الضخم « الاحياء العظيم - *instauratio magna* » : الذى يمكن أن يضمه كل ما يريد من تجديد . فوضع خطة طموحة لهذا الكتاب تقضى بأن يتألف من ستة أجزاء ، وكان احد هذه الاجزاء الستة التى حددها جزءا بعنوان « الاورجانون الجديد *Novum organum* » أو « الاداة الجديدة » ، وهذا هو الجزء الوحيد الذى كتبه ونشره فعلا من بين تلك الاجزاء الستة ، وضمه تمرده على المنهج الأرسطى الوارد في كتاب الأرسطو المسمى « بالاورجانون » ، وتبدو تلك المعارضة من عنوان كتاب بيكون ، فقد قصد به فعلا معارضة أرسطو ، فكتب أرسطو المنطقية التى تضمنت منطق ومنهجه فى الدراسة العلمية جمعها تلاميذه وشراحه واطلقوا عليها « الاورجانون » أى الآلة أو الاداة ، باعتبار أن المنطق نفسه اداة العلم والتفكير العلمى ، واختار بيكون أن يسمى كتابه « الاورجانون الجديد » ليعارض ويرفض ذلك الاورجانون القديم .

ولقد عبر عن هذه المعارضة للمنهج القديم ، بأن قسم كتابه الى

قسمين ، قسم انتقد فيه بصورة أساسية ذلك الإطار النظرى للعلم والذي حدده فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو ، ومن مساروا على نفس النهج من المدرسين فى العصور الوسطى ، لما القسم الآخر فقد خصصه لعرض نظريته الجديدة فى الاستقراء ، ولتقديم القوائم الثلاث المشهورة للبحث العلمى .

ولقد كانت أشهر أفكار هذا الكتاب هى « الأوهام الأربعة » التى عدد فيها بىكون مظاهر الزلل التى يقع فيها الإنسان بوصفه إنسانا يشترك مع غيره فى طبيعة بشرية واحدة ، أو بوصفه فردا له شخصيته الخاصة المستقلة .

وهذه الأوهام الأربعة ان تخلص منها الإنسان بعد الوعى بها ، يمكنه ان يبدأ - فى رأى بىكون - صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه .  
وأول هذه الأوهام ، «وهم الجنس البشرى» . وهى تشير الى المغالطات القبلية التى يقع فيها كل أبناء الجنس البشرى بحكم طبيعتهم البشرية المتسرعة حيث « ان العقل البشرى ، جريا على طبيعته الخاصة ، يفترض فى بساطه ويمر ان فى الأشياء قدرا من النظام والاتساق ، يزيد على ما يبدو منه فعلا ، وإن قامت أمثلة كثيرة تناقض هذا الغرض » .  
ومن هذا الميل البشرى الى تأكيد النظام والاتساق تنشأ الخرافات بشتى أنواعها ، مثل خرافة البحث عن العلة ، فلا يستطيع الناس تصور الشيء بلا علة أو بدون علة ، وبذلك تقع فى أخطاء من قبيل البحث عن « العلة الغائية » التى هى أكثر ارتباطا بطبيعتنا الانسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعى التى نقرضها عليها . ( الأورجانون ، ب ١ ، ف ٤٦ - ٤٧ ) .

وثانى انماط هذه الأوهام ، «وهم الكهف» ، وتعنى ان لكل إنسان منا كهفه الخاص به الذى قد يظل سجيناً فيه ، فيحكم على الأشياء من منطلقه هو فيقع فى الخطأ ، ولذلك فنحن نحكم على الأشياء بأحكام مختلفة تبعا لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا « فمن العقول ما تميل

الى التحليل وتقسيم العالم الى اقسام من الاشياء وتدرج الفرق بينها ، ومنها ما تميل الى التركيب فتتأمل الى العالم على انه بناء متماسك بين اجزائه اوجه شبه متعددة وينتمى الى النمط الاول العلماء ، بينما ينتمى الفلاسفة والفنانون الى النمط الثانى . ولكن علينا جميعا ان ندرك ان الحق يقف مستقلا عن كلا الجانبين ، وان لكل من النمطين اخطاؤه ، ومواقفه المتطرفة » . ( الاورجانون - ب ١ - ف ٥٥ ) .

اما ثالث انماط الاوهام ، اوهام السوق ، فهي تنشأ عن اتصال الناس واجتماعهم بعضهم ببعض ، واسمها مستمد من عمليات التبادل التجارى التى تجرى بين الناس فى الاسواق والتى تشبه فى رايه عمليات تبادل الافكار وتداولها بين الناس عن طريق الالفاظ اللغوية ، ويرى بكون ان الناس يتوهمون ان عقولهم تتحكم فى الالفاظ ، على حين ان العكس احيانا كثيرة هو ما يحدث ، فتعود الالفاظ وتتحكم هى الاخرى فى العقل وتؤثر فيه ، فالفساد فى تركيب بعض الالفاظ وارد ، بل هو موجود ، فبعض الالفاظ تعرف الاشياء على نحو غير دقيق لان تلك الالفاظ قد اشتقت لتلائم الذهن الجادى وليس العلمى . ولذلك يجب ان يتخلص العلماء بالذات من هذا الغموض فى استخدام الالفاظ ويعبرون عما يريدون بدقة باللغة وصارمة .. وعليهم ان يواجهوا الاشياء مباشرة بدلا من مواجهتها من خلال الالفاظ اللغوية ... . وحينذاك سيكتشفون ان تعبيرات معينة مثل « المطلق » و « اللانهاية » و « العلة الاولى » و « الجوهر الاول » ، هى تعبيرات غامضة غير دقيقة . ( الاورجانون - ب ١ - ف ٥٩ ) .

اما النمط الرابع من الاوهام ، فهو اوهام المسرح ، وهى اوهام انحدرت الى العقل من عقائد الفلاسفة السابقين ومذاهبهم التى تفرض على الاذهان بمنطق مزيف او نتيجة لاحترام المفرد لآراء القدماء . فكل الآراء الفلسفية السابقة التى تتابعت فى الموضوع الواحد ائسبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا التى كثيرا ما تتدبل

تلك الآراء تقبلا سلبيا دون مناقشة أو نقد ، بينما المفروض أن نناقش هذه النظريات السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع ، ولا نتقبل منها إلا ما يشهد به الواقع الفعلى فقط .

وبعد عرض سيكون لتلك الأوهام يؤكد مرة أخرى على ضرورة التخلص منها بعزيمة قوية حتى يكون دخولنا مملكة الانسانية بلا اضرار لو أوهام مسبقة ، وكاننا لطفال ابرياء من كل خنب ستفتح لهم مملكة السماء ابوابها . ( الاورجانون ، ب ١ - ف ٦٨ ) .

ولكن ما هو الطريق الى دخول مملكة العلوم والتعرف عليه ؟ انه طريق الشك ، طريق التجربة والخطا ، طريق التصنيف واعادة التصنيف دون ياس أو ملل . . . فالتجربة الصحيحة تضيء كالشمعة لولا وعلى ضوئها يتضح الطريق . . . وقد حدد بيكون هذا الجانب الايجابى المتمثل فى نظريته فى الاستقرار من خلال ما اسماه بالقوائم الثلاثة التى يمكن من خلالها دراسة أى ظاهرة دراسة علمية قائمة على استقرار الأمثلة وحصرها وتصنيفها . اولها : قائمة الحضور ، ونجمع فيها كل الأمثلة الايجابية التى تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها ولما كان بيكون قد استخدم هذه القوائم فى بحث ظاهرة الحرارة ، فقد جمع فى هذه القائمة سبعا وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة ، مثل حرارة الشمس ، حرارة الاحتكاك ، حرارة الأجسام . . الخ . وثانيها : قائمة الغياب ، وفى هذه القائمة نجمع الأمثلة التى نخيب فيها الظاهرة التى نبحثها ، ففى مقابل ضوء الشمس فى القائمة الأولى ، سنجد ضوء القمر فى قائمة الغياب . . وهكذا . . . وثالثهما ، قائمة التفاوت فى الدرجة ، وفيها نجمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة التى نبحثها فى الشدة والضعف ، أى تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد فى أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما فى تفاوت درجة حرارة الشمس فى ساعات النهار المختلفة شدة وضعفا .

ويعد وضع هذه القوائم ، تبدا في رأى سيكون عمليات الرفض والاستبعاد للفروض التى تتنافى مع ما فى القوائم من معلومات جمعناها . ولقد استبعد عدة نظريات منها النظرية اليونانية القديمة التى كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النار لأن من الأجسام الحارة ما ليس لأحد العناصر الأربعة كاشعة الشمس مثلا . . . ويعد عملية الاستبعاد ، نصل الى النتيجة التى تحدد لنا المظاهرة موضوع الدراسة تحديدا ايجابيا صحيحا . . . وفى ظاهرة الحرارة انتهى بـ يكون الى « ان الحرارة نوع من الحركة هى حركة الجزيئات الصغيرة فى الأجسام يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الجزيئات الى التباعد بعضها عن البعض » .

وعلى الرغم مما لاقت نظرية الاستقراء عند بـ يكون من نقد ، وما لجرى عليها من تعديلات قدمها جون استيورات مل وغيره من فلاسفة الاستقراء المحدثين ، الا انها ظلت تمثل اول محاولة جريئة واضحة للخروج عن هيمنة المنهج العقيم الذى تبناه المدرسيون فى العصر الوسيط . كما اننا لا يجب ان ننسى ان دعوى بـ يكون الاساسية لم تكن تتمثل فى فرض هذا المنهج الاستقرائى الجديد الذى قدمه ، بل كانت فى ضرورة ان يكون التجديد الحقيقى فى مجال العلم نفسه ، فلقد ادرك ان العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسفة ، وانما هو الذى يضغ لنفسه منهجه حينما يقوم بعملية البحث العلمى نفسها . فلقد استطاع بـ يكون ان يخلص نفسه من الأوهام التى دعانا ودعى العلماء للتخلص منها فكان بحق - كما قيمه فارنجنتن فى كتابه عنه - صاحب الفكرة القائلة ان المعرفة ينبغى ان تنتج أعمالا ، وان العلم ينبغى ان يكون قابلا للتطبيق فى الصناعة ، وان على الناس ان يرتبوا حياتهم بحيث يجعلون واجبهـ المقدس هو تحسين أوضاعها باستمرار

ولاشك ان هذه المنزعة نحو الحياة العملية النفعية هى ذلك النمط الذى عاشه بـ يكون فعلا ، وهذا ما يبرر سوء اخلاقه ويجعلنا نصفج



عنه لما كان لهذه الأفكار من أثر في تغيير علم الانسان وحياته آنذاك الى الأفضل ، دون أن نفي أن تطبيق هذه الدعوة الى العلم والعمل يجب أن تنفصل في حياتنا المعاصرة عن سوء الأخلاق واضطراب القيم . فالتقدم العلمي وما يصاحبه من تقدم تكنولوجيا في وسائل الحياة ليس مبررا لأي انحدار أخلاقي أو سوء سلوك .

\* \* \*

## الفصل الثالث عشر

ديكارت ..

و « شيطان الشك » .

في « لاهي » تلك البلدة الصغيرة في منطقة التورين بفرنسا ،  
وفي نهاية مارس عام ١٥٩٦ ولابوين من صغار الاشراف الفرنسيين ولد  
رينيه ديكارت خير من انجبت فرنسا من الفلاسفة والعلماء على حد  
سواء ، فقد حمل لواء التجديد والخروج على كل التقاليد في مطلع  
العصر الحديث وكان فاتحة عصرا جديدا في الفكر الفلسفي .

والناظر في حياة ديكارت - والتي منجد صداها واضحا في فلسفته -  
لا يجد الا نفعا توافقة ومحبة للمعرفة والبحث والتأمل في جسد مكدود  
بدا صاحبه الحياة به مريضا ورث المرض عن والدته التي لم تقضى  
في الحياة بعد مولده الا ثلاثة عشر شهرا تركته بعدها لتتولى رعايته  
جدته ومربيته ، وقد ابعدها عن مشاركة الاطفال من سنه اللعب  
والغامرة ، فنشأ محبا للعزلة والخلوة بنفسه لفترات طويلة ، يفضل  
الوحدة على الضجيج . وما ان بلغ الثامنة من عمره حتى احده ، والده  
بمدرسة لافليس اليسوعية حيث تلقى العلوم والفلسفة المدرسية . وما  
كانت تثبناه من منطق وحليبيات ولخلاق وميتافيزيقا . وقد اظهر الصبي  
نبوغا مبكرا فبدا منه الذكاء النادر والموهبة الملهمة فدعاه والده  
« بالفيلسوف الصغير » .

وما ان بلغ السادسة عشر من العمر حتى خسر من هذه  
المدرسة غير نادم ، فرغم اعجابه الشديد بامتادته فيها الا انه  
ادرك ان الاجدر به ان يعظم نفسه لان ما يتعلمه فيها لا يخرج عن اراء  
القدماء التقليدية . وخرج الى تبار الحياة المتدفق ، تارة يخالط  
الناس وتارة يعتزلهم ليحلو الى نفسه وظل على هذه الحال المترددة  
زهاء اثنتي عشرة سنة . وحينما احسن في تلك الاثناء ان خطر السل

الذى ورثه عن لمة قد ابتعد عنه وأنه أصبح صاحب الجسم السليم الى جانب العقل المتألق ، بالغ فى هجران نشاطه العقلى أحيانا لينصرف الى النشاط الجسمى فتطوع فى الجيش ولكنه لم يستمتع بذلك استمتع الجندى المحارب فى الجيوش الهولندية والبلغارية والمجرية التى التحق بها ، فقد كان يزهد فى الجيش باعتباره أداة حرب فهو يقول « ان نزعتى الحربية تُشأت عن حرارة مدفوعة من كبدى ، بردت مع الزمن » .

واخيرا وبعد فترة من التنقل والترحال فى البلاد الأوروبية قرر ان ينقطع « للبحث عن الحقيقة فى العلوم » فاذا به يغادر فرنسا نهائيا وبلا رجعة وكان آنذاك فى الثالثة من عمره الى هولندا التماسا للهدوء والحرية التى افتقدها فى وطنه ولم يغادرها الا فى العام الأخير من حياته حينما استدعته الملكة كريستين ملكة السويد لتنهل من معين فلسفته فذهب اليها بعد تردد ليلقى لديها حقه فى عام ١٦٥٠ ، وقد أخفى مكان إقامته فى هولندا عن الناس جميعا بما فيهم أصدقائه . وكان أول ما شغله فى ذلك الوقت الكتابة عن العالم ، فقد تبنى نظرية دوران الأرض حول الشمس وعبر عنها فى أول مؤلفاته « العالم » ، ولكنه لحجم عن نشر الكتاب حتى لا يلقي الاضطهاد الذى لقيه جاليليو من الكنيسة التى كانت تتبنى آنذاك وجهة النظر الارسطية البطليموسية حول مركزية الأرض وترفض العدول عنها . فلقد أثر ديكارت أن لا يثير حفيظة الكنيسة ضده ليمكن من استكمال رسالته الفكرية التى كان يثق تمام الثقة فى ضرورتها لهداية الفكر الانسانى الى طريق اليقين والصواب ، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مبدئين لخالقين آمن بهما وسار على هديهما هما :

١ - « انى أتبع افكارى لينها قادتنى .. مثلى فى ذلك مثل المسافرين الذين اذا ضلوا الطريق فى البغاية ، فهم يعلمون أن الخير فى ان يواصلوا السير فى خط مستقيم متجهين وجهة واحدة ما أمكنهم ذلك لا يتحرفون يمينا أو يسارا .. فان لم يبلغوا المكان الذى ينشدونه

بالتجديد .. فهم على الأقل بالغون مكانا هم فيه أحسن حالا مما كانوا في وسط الغابة » .

٢ - « انى اطيع قوانين بلادى ، واستمك بدين ابائى واستبدى بأحكم من اتصل بهم من الناس » .

ورغم التناقض الواضح بين هذين المبدلين ، فالمرء لا يسعه أن يتبع أفكاره أينما قادته اذا قرر سلفا لها ستؤدى به الى طريق اسلافه دون سواء الا أن ديكارت قد آمن بهما على نفسه من الاضطهاد والتعذيب والقلق النفسى . كما استطاع مع ذلك أن يقدم لنا ذلك المذهب الفكرى الذى جعله يلقب بابى الفلسفة الحديثة ، فقد قدم فلسفة تبدأ من الشك وتنتهى الى اليقين ، تبدأ من افتراض « الشيطان الماكر » وتنتهى الى اثبات وجود « الله » و « العالم » .

وكان جوهر هذه الفلسفة هو منهج صاحبها ، فقد فكر ديكارت كثيرا ووجد أن الطريقة الرياضية فى التفكير هى الموصلة الى اليقين ، فقد استهدف من الرياضيات بداهتها . وتحقيق البداهة الرياضية لا يكون الا بحدس واستنباط ، « الحدس » الذى يتجه الى ادراك شئ يبلغ تصورنا له ببساطة وتميز يمتنع معها على أى ذهن أن يكون محتاجا لتعلمه او يكون محتاجا للبرهنة عليه . وأما « الاستنباط » فهو عملية ترتبط عند ديكارت بالحدس حيث أننا نستنبط ما يلزم استنباطه عن تلك الحقيقة البسيطة المدركة حدسا . ولكن كيف السبيل لاستخدام هذا المنهج ؟

ان السبيل عند هيلسوفنا يبدأ من طرح كل الأفكار والمعتقدات المسايقة ايا كانت فلسفية او اجتماعية او سياسية او دينية ومهما كان مصدرها لأنها فى الغالب أفكارا اكتسبت من اجماع الناس واجتماعهم لا ينهض دليلا يعتد به لاثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرا . كما أننا لا يجب أن ننسى فى شهادة حواسنا لأنها فى الاغلب تخدعنا وهى

ان خدعتنا مرة فمن الممكن ان نخدعنا دائما مادامنا لا نجد لها ضابطا يوثق به ، فنحن نرى بأعيننا ان الملعقة مكسورة في كوب الماء ، كما نرى البرج دائريا من بعيد .. الخ . وهذه ظواهر من الخداع يجب الا نثق في ادواتها .

وان سالنا ديكارت لماذا ينصحنا بالابتعاد عن اقوال السابقين وشهادة الحواس لأجاب : ان اللجوء الى اقوالهم في بحثنا عن الحقيقة مدعاة للشطط والبعد، عنها لأن حياة الانسان قصيرة المدى ولا تجيز لنا هذا الترف في البحث اذ يمكن ان يقضى الانسان عمره بأكمله في التفتيش عن الحقيقة في اقوال السابقين دون ان يصيب منها حقيقة واحدة يستطيع ان يأنس اليها ، كما ان الحقيقة ليست حكرا على أحد دون سواه .

ومن هنا فقد رفع ديكارت لواء العصيان على كل الآراء السابقة الا ما يكتشفه هو بنفسه ويكون متفقا معها ، وكان سلاح ديكارت هو القواعد التي اعلنها وأكد انها كفيلة بهداية عقله وكافة العقول ، والتي كان أشهرها قاعدة البداية والوضوح التي اعلنها في كتابه « مقال عن المنهج » وهي : « .. ان لا اتلقى على الاطلاق شيئا على انه حق ما لم اتبين بالبداية انه كذلك بمعنى ان أبذل الجهد في اجتناب التعجل وعدم التثبت بالاحكام السابقة وان لا ادخل في احكامي الا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك » .

وهذه الكلمات على بساطتها هي مكن « الثورة الديكارتية » في تاريخ الفلسفة ، فأول ما يتبادر اليينا منها ، ان على الانسان حين يبحث في المسائل العلمية او الفلسفية « ان يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل » كما يجب عليه ان يتجنب مع ذلك امرين هما سبب الكثير من الأخطاء التي يقع فيها الناس هما « التعجل » في اطلاق الاحكام من غير تريث وقبل ان يصل الذهن الى بداية تامة حول موضوع الحكم . وكذلك « الاحكام المسبقة » وهي احكام لا تقوم على تدبر وروية ويظل الحكم فيها عالقا بفكرنا منذ اطلاقناه على الأشياء في عهد

طفولتنا . ولكن كيف السبيل الى احكام تنفيذ هذه القاعدة وبالتالي  
تجنب التعجل في احكامنا او بناءها على احكام مسبقة ؟؟

ان السبيل الى ذلك يكون بافتراض « الشيطان » ، شيطان الشك  
وهو الافتراض الجوهرى عند فيلسوفنا حيث انه الفيصل بين طريق  
الحق وطريق الباطل ، بين الشك واليقين ، فعن طريقه يمتحن افتراض  
ان كل ما يعلق بعقولنا من افكار لا يبد من افراغها كما يفرح بانع النفاخ  
سلته من التفاح ليتمكن من فرزها ليفصل المليم عن القاسد . وافتراغ  
العقل من تلك الافكار والمعتقدات السابقة يبنى في راي ديكرت على  
الشك فيها جميعا دون تمييز . وقد ذهب فيلسوفنا في الشك الى مداه  
فصرح بان « ليس هناك شيء الا ويستطيع ان يشك فيه على نحو ما » ،  
فاذا ما احسن ان مثل هذا الشك الكلى معارض لطبيعة العقل استعان  
بالارادة وقال : « اريد ان اعتبر كل ما في فكري وهما وكذبا » . والسبيل  
الى ذلك هو افتراض هذا الشيطان المخادع ، فكلما تصور انه قد نحى  
اى فكرة في ذهنه عن الشك يشككه فيها هذا الشيطان ، وهل ذلك  
ليحقق في عقله حالة الشك الصحيح . ولكن هل هذه الحالة من الشك  
ستظل دوما ؟؟ او بعبارة اخرى هل سيظل يشك شكا مطلقا  
والى الابد ؟؟

لقد اختار ديكرت ان يعيش حالة الشك تلك لكي ينفذ منها الى  
اليقين ، فكيف السبيل الى يقين ما مع حالة الشك هذه وحيف النجاة  
من هذا الشيطان الماخر الذى يلح على عقله فيشككه في كل شيء سواء  
كان نائما بحلم ام يقظا يعيش بجسده وعقله بين الاشياء ؟؟

ان اول ما يتبادر اليه من يقين هو اليقين الناتج عن حالة الشك  
نفسها ، فقد قام بحس اليقين في كتابه « التاملات » من كونه يعيش  
حالة الشك العقلى ، فان كان يطوفه بنا في حالة اليقظة نفس ما يطوف  
بنا في النوم من افكار وتخيلات دون ان يكون ايها صحيحا في الوقت  
ذاته ، فقد اعتزم ان يفترض ان كل ما يقد على عقله لا معدو في صحته

اضغاث الأحلام . ولكن هذه الأحلام نفسها تؤدي بديكارت الى اليقين الاول ، لان الحلم بحاجة الى حالم . وكوني لا استطيع ان اتيقن من صحة افكارى واشك فيها فهذا يعنى ان ثمة كائنا يشك ويفكر ، فهو موجود على هذا النحو المفكر . وهكذا يؤدي الشك الى حقيقة واحدة هى انى موجود ، فقد اشك فى لى جسم او فى وجود عالم مادى اعيش فيه ولكنى لا استطيع الشك فى لى اشك او فى وجود تفكيرى « واعلم من ثم انى جوهر طبيعته ان يفكر ولا يحتاج وجوده الى مكان ما . ولا يتوقف على اى شىء مادى لذا كانت « ذاتى » لى نفسى التى جعلتنى من انا هى شىء يتميز عى جسمى وادراكها لكبر من ادراك ذلك الجسم ولن تكف نفسى عن ان تكون ما هى حتى ولو لم يكن هناك جسم » .

وهكذا يخلص ديكارت الى اليقين الاول فى فلسفته وهو يقين وجود النفس باعتبارها الذات المفكرة الشاككة . ولكن هذه النفس الشاككة المفكرة تبحث عن الراحة والاطمئنان ، انها تريد ان تنتقل من صحراء الشك والضاليل ذلك الشيطان الى واحة الايمان .

ويتم هذا الانتقال عند ديكارت فى انتقاله من اثبات حقيقة وجوده كذات مفكرة الى اثبات وجود الله وهو يعبر عن هذا الانتقال بقوله « ان كل ما ادركه فى وضوح وجلاء فهو حق ، فاذا ذكرت ذلك وفكرت فيما يعتورنى من شك ادركت ان وجودى ليس كاملا كل الكمال . . . لانى اعرف بوضوح وجلاء ان المعرفة اكمل من الشك . ولكن كيف يتأتى لى ان افكر فى شىء اكمل منى ؟ ان ذلك يتأتى لى بالطبع من طبيعة اكمل منى فعلا ، طبيعة تتصف بكل نواحي الكمال التى يمكن ان تخطر ببالى وهى الله . . . ولا يمكن ان يتصف الله بغير الكمال . اذ لا يمكن ان يعتوره اى نقص ، فلا يمكن ان يتصف بالشك والاضطراب والحزن والغضب والبغض لانها صفات لو خلا الانسان منها لكان اسعد حالا . ومعنى ذلك انها صفات غير كاملة وانها من سمات الانسانية لا الالهوية .

قاله كامل اى انه خالد لا نهائى بصير بكل شىء لا حد لقوته قادر على كل شىء » . وكان هذا اول براهين ديكارت على وجود الله .

وما ان يصل الى اثبات وجود الله على هذا النحو حتى يأخذ فى نفس وجود ذلك الشيطان الماكر المخادع ، اذ لا يستطيع ان يشككنا فى وجودنا او فى وجود العالم فلا حاجة للشك فى وجودنا المادى ووجود العالم الخارجى مع وجود الله ، فان كان ديكارت قد اثبت وجوده باعتباره ذلك الكائن المتشكك المخدوع فانه لا يريد ان يظل هذا الشيطان الخبيث مندمسا فى ثنايا الاستدلالات . فلا بد من طرده بعد ان اثبت وجود الله اذ ينبغي ان نجعل الواقع يظهر مكان هذا الطيف لذلك الشيطان المخادع . وان نستبدل النهار الواضح بهذا الشبح . فالاعتراف بوجود الله عند ديكارت معناه الاعتراف بان اساس العالم الواقعى معقول . اما ذلك الشيطان الخبيث فهو رمز اللامعقولية عنده . ولن نستطيع ان نؤسس العلم او نعتقد فى وجود اشياء خارج ذواتنا وذات الله او نؤمن بالعالم اليومى عالم النهار الا بعد ان نتخلص من هذا الشيطان . وهكذا نكون بضربة واحدة قد اضيفنا على معيار الافكار الواضحة المتميزة الذى ائمنا به مع ديكارت من قبل مزيدا من الضمان هو الضمان الالهى لديه . وعلى ذلك تكون فكرة الله موجودة فينا فى رايه كعلامة تركها صانعها الذى هو فى الوقت نفسه صانع الموجودات جميعا بما فيها هذا العالم ولذلك فهو الضامن ليقين وجوده . قاله عند ديكارت هو صانع العالم وهو سبب معقوليته ايضا .

وهكذا استطاع ديكارت بمنهجه الحسمى الخاص ، الذى استرشد بالطريقة الرياضية فى التفكير ، ان يقهر شيطان الشك وينتصر عليه بعد ما اصطنعه هو ، وان ينفذ بعد ذلك الى اليقين بوجوده اولا ثم بوجود الله ثانيا ثم بوجوده المادى ووجود العالم الخارجى اخيرا .

ولقد اثر فيلسوفنا بمنهجه هذا وفلسفته تلك فاستطاع ان يغير مجرى الفكر الاوربى باكماله ، وجعله يخرج من عباءة الفلسفة المدرسية



الجامدة الى نور المعرفة الواضحة اليقينية . واصبح سلطان العقل عند  
الأوربيين منذ ديكارت لا يعلوه اى سلطان اللهم الا سلطان التجربة  
والواقع عند التجريبيين منهم . ولقد صدق الفيلسوف الألماني الكبير  
هيجل حين كتب الى الفرنسي فيكتور كوزان في منتصف القرن الماضى  
قائلا « لقد عملت أمتكم للفلسفة عملا جليلا حين اعطيتها ديكارت » . اذ  
لا يستطيع أحد ان يحصر أولئك الذين اصطنعوا المنهج الديكارتى وتمثلوه  
فصاروا تلاميذا لديكارت وعشاقا لفكره ومنازل يهتدى بها غيرهم ،  
فتلاميذه ومن تأثروا به فى كل الأمم يفرقون الحصر . ويكفى ان نتذكر  
ما أحدثه الدكتور طه حسين من بوى فى حياتنا الأدبية حين طبق المنهج  
الديكارتى فى دراسته للأدب العربى . ورحم الله استاذنا الدكتور عثمان  
أمين الذى كان اشبه بفكرة ديكارتيه حية تتحرك بين تلاميذه واصدقائه  
ومحببيه فتؤثر فى أرواحهم وتقنع بها عقولهم .



### أهم مصادر الفصل الثالث عشر

– ديكارت ، التأملات في الفلسفة الأولى مكتبة الانجلو المصرية ترجمة  
د. عثمان أمين

Descartes : Discourse on Method , Eng . tns. by Sutcliffe,  
Penguin Books.

– عثمان أمين ، ديكارت ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية

– عثمان أمين ، رواد المثالية في الفلسفة الحديثة ، مكتبة دار الثقافة  
بالقاهرة .

– عثمان أمين ، لمحات من الفكر الفرنسى ، مكتبة النهضة المصرية .

– جان فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة  
فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

– هنرى توماس ودانالى نوماس ، المفكرون منسقراط الى  
سارتر ، ترجمة عثمان نوية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .

– كمال يوسف الحاج ، رينية ديكارت . أبو الفلسفة الحديثة .

– أندرية كريسون ، ديكارت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض .

## الفصل الرابع عشر

فولتير . .

ق « التنوير » .

كان فرنسوا ماى أرويه الشهير بفولتير نسبة الى ارض صغيرة كانت تملكها له ، أحد كبار المفكرين الذين تحملوا مهمة إيقاظ أوروبا وخاصة بلدته فرنسا فى القرن الثامن عشر . واليه بالمشاركة مع مونتسكيو وجان جاك روسو يعزى ما يسمى بعصر التنوير فى الفكر الأوربى الحديث . واليهم يعود الفضل فى اشعال الثورة الفرنسية . وصدق صاحب « المراسلات الأدبية » الذى كتب فى عام ١٧٥٤ م يقول عن فولتير « اذا كان التّفكير الفلسفى قد انتشر وعم فى عصرنا هذا اكثر من اى عصر مضى ، فاننا مدينون بذلك الى فولتير اكثر مما نحن مدينون لـمثال مونتسكيو وديدرو ودالمبير . فهو اذ نشر الفلسفة فى مسرحياته وفى كل كتاباته ، خلق تذوق الفلسفة عند الجمهور ، وجعل الجماعات تحس بقيمتها ، وتلتذذ بأثار وكتابات الفلاسفة الآخرين » .

فلم يكن فولتير كالفلاسفة التقليديين من أصحاب المذاهب الفلسفية النظرية المجردة ، بل كان صاحب منهج فلسفى تغلغل فى كل كتاباته الأدبية ومراسلاته ، فقد كان - على حد تعبير اندريه كريسون - يتمتع بفضيلتين جوهريتين لكل فيلسوف ، فهو يملك ذهنًا متطلعًا الى كل شيء ، لا يعرف الكلل ولا الملل ، تجذبه جميع البحوث الانسانية ، وجميع الفرضيات ، وجميع الأفكار المحتملة من الرياضيات الى الفلك والطبيعة والكيمياء والجغرافيا وعلم الاحياء وعلم النفس والتاريخ والفنون الجميلة والتطبيقية ، والاخلاق والسياسة . فقد كان يهتم بكل شيء ويتعلم قسطا من كل شيء ويجرب نفسه فى كل شيء . ومن ناحية اخرى ، فقد كان يهتم بكل ذلك بذهن كامل الحرية والتجرد ، فهو أبعد الناس عن التعلق

بالأفكار المسبقة دينية كانت أو تقليدية . وليس هناك من يعدل فولتير في قلة احترامه لجميع الأصنام وتعلقه بالفكر الحر ، فهو يؤمن بأن الفكر الحر ليس له إلا معبود واحد اسمه « العقل » . ( انظر : اندريه كريسون ، فولتير ، ترجمة د. صباح فخر الدين ، منشورات عويدات ، ط ٢ ، ١٩٨٤ م ؛ ص ٤٣ - ٤٤ ) .

وفي اعتقادي ان الحياة التي عاشها فولتير كان لها اكبر الاثر في تكوين تلك العقلية النقدية الساخرة ، وذلك المزاج العنيف والطبع الحاد . فقد ولد في باريس بفرنسا في فبراير من عام ١٦٩٤ م ، طفلا ضعيف البنية لوالدين ينتميان لأسرة من صغار نبلاء فرنسا ، فقد كان والده يعمل امينا للصندوق في ديوان المحاسبات ويمتلك ثروة ذات شأن ، اما والدته فكانت تنتمي لعائلة من صغار نبلاء مقاطعة بواتو . وهكذا فقد جاء فولتير الى الحياة بصحة عليلية مكنته من العيش الى سن الثامنة والثمانين وان ظل يشكو منها دون انقطاع . كما ان اصله البرجوازي . وان كان مرضيا للكثيرين الا انه لم يكن مرضيا لصاحبه ، فقد كان يحرمه من الامتيازات العديدة التي كانت مقصورة في تلك الفترة على طبقة النبلاء العليا ، مما كان مصدرا للقلق والاضطراب لانسان في مثل طبيعته .

بهذين العاملين عاش فولتير قلقا من وضعه الاجتماعي ، لكنه حاول الارتقاء الى الطبقة العليا بنفسه ، فقد تخرج من الكلية في عام ١٧١٣ ، ولكنه لم يعمل محاميا كما شاء والداه رغم انه درس القانون وحيث اكتشف هوايته للكتابة والشعر في فترة مبكرة ، فتعرف على من ادخله الى المجتمع الادبي ، الذي سرعان ما اصبحت معروفا من خلاله لجراة افكاره ولمساته اللاذع . ولكن هذه الجراة في احدى قصائده اسلمته الى الباستيل دون محاكمة وبقي في السجن حتى عام ١٧١٨ حيث قضى احد عشر شهرا محبوسا ، وعاش بعد ذلك حياة الاديب الذي يطمح في الارتقاء ومرافقة عليا القوم ، ولكن هذه المرافقة كانت مما اضر به ، فقد دخل الباستيل للمرة الثانية عام ١٧٢٦ م على اثر مشادة

بينه وبين أحد النبلاء إلا أنها لم تستمر سوى أسابيع قليلة أطلق  
مراحه بعدها شريطة أن يغادر فرنسا كلها . ورغم قلة أمواله وتدور  
صحته إلا أنه اختار أن يسافر إلى إنجلترا ويستقر بها عام ١٧٢٩ م .

ولقد كان لتلك الفترة من حياة فولتير في منفاه الاجبارى التأثير  
الأكبر على ترسيخ افكاره ، حيث رأى المثل الأعلى لكل شيء في إنجلترا ،  
ففيها البرلمان القوى ، والحكومة الحرة ، والشعب الحر ، والتجارة  
الحرة . فأخذ يكتب العديد من الرسائل التى تمجد هذا كله كما كتب  
العديد من المسرحيات التى لم تنشر إلا بعد عودته إلى فرنسا ، كما  
كتب « تاريخ شارل الثانى عشر » الذى لحدث ضجة كبيرة ؛ وانصرف  
بعد عودته إلى جمع المال بكل وسائل المضاربات التجارية ليصبح  
ثريا نبيل . ولما حقق ذلك خيل إليه أن فى مقدوره أن يجهر بازائه فنشر  
« الرسائل الفلسفية أو الرسائل الانجليزية » ، ولكنها سرعان ما احييت بمكر  
صاحبه ووشاياتهم إلى البرلمان الباريسى الذى حكم على الكتاب  
بالحرق ، والقى نائره فى الباستيل ، وطلب القبض على مؤلفه .

ولكن فولتير الذى خبر مرارة السجن . كما ذاق طعم الحرية ، كان قد  
اعد للامر عدته فاستغل صداقته للمركيزة دى شاتليه وهرب إلى قصرها  
حيث اعتكف هناك بجوارها . وهكذا استكمل فيلسوفنا فترة استقراره  
في إنجلترا باستقراره فى كنف خليلته الفرنسية واسعة الاطلاع المولعة  
بالعلم والفلسفة ، والتى كانت ذات اثر شديد عليه ، فقد كان يهتم  
بما تهتم به ، فان صرحت له بحبها لنيوتن ، كتب « مبادئ فلسفة  
نيوتن » ، وان اهتمت بالبحث عن طبيعة النار الجرى لها اختبارات  
من الموضوع وكتب فيه ، وان اهتمت بالتاريخ وتصنعت احتقاره ، كتب  
« مقاله عن العادات » موضعا أن التاريخ لا يحتقر إلا اذا تاه المؤرخون  
وسط الحوادث الثقافية كإخبار المارك والقواد العسكريين . وأكد أن  
التاريخ العام للحضارات هو التاريخ الصحيح شريطة أن نتغافل عن  
حوادثه الثقافية مركزين على تطور الانسان من خلال النظر فى تطور فهمه  
وادراكاته العلمية والفلسفية ، فالتاريخ للحضارة الانسانية يعنى عنده

التاريخ لتطور الفهم العقلي للإنسان واستطاعته السيطرة على الطبيعة  
بفكره وعلمه .

وهكذا كانت علاقة فولتير بالمركيزة دى شاتليه ذات تأثير شديد  
على توجيه اهتمامات فولتير ومؤلفاته العديدة ، ولقد استمرت اقامته  
معها ست سنوات متصلة تخللتها فترات مفر قليلة تالق فيها نجمه  
حيث سافر الى هولندا عام ١٧٣٩ م ، ثم الى بروكسل بصحبة مسيو  
ومدام شاتليه عام ١٧٤٠ م ، ومنها الى المانيا ليقابل صديقه فريدريك  
الثانى الذى كان يتراسل معه منذ عام ١٧٣٧ م . ولقد كان لتلك الصداقة  
اثرها فى علو شأنه وارتفاع مكانته فى فرنسا . فقد افادته تلك الصداقة  
مع الملك فريدريك الثانى ، حيث عهد اليه بمهمة دبلوماسية الى  
برلين ١٧٤٣ ، ورغم عدم توفيقه فى تلك المهمة الا ان نجمه كان قد على  
وازدهر . حيث كان قد صادق اقوى شخصيات عصره فى فرنسا ايضا  
بما جعله موضع الصفاة والتكريم ، ونال لقب « مؤرخ فرنسا » ، كما  
اصبح عضوا بالاكاديمية الفرنسية عام ١٧٤٦ رغم معارضة رجال الدين  
المقزمين . واصبح فولتير بعد كفاح من نبلاء الحاشية الملكية الخاصة .  
وظل فى فرنسا يتنقل بين باريس وقعر دى شاتليه الى ان ماتت مدام  
دى شاتليه ، فآخذ قراره بالسفر الى برلين حيث استقبل استقبال  
رائعا وانعم عليه صديقه الملك فريدريك بمناصب رفيعة وبمرتب ضخم .  
وسعد فيلسوفنا فترة بصحبة هذا الملك الطيب المثقف ، المحب للمعرفة  
والاداب ، لكن لم تمض سوى ثلاث سنوات حتى كان كل هم فولتير  
الهرب بشرفه فرارا من صحبة فريدريك ، فقد عاش بالقرب منه ، فرأى  
عن قرب وضاعة اخلاقه ومياسته المكيفيلية ، المفسدة بين الناس  
المؤمنة بالقوة والسيطرة باية وسيلة . فتعلل بالمرض - بعد ان رفضت  
استقالته - ليعود الى فرنسا واعدا بالعودة رغم انه قد صمم على  
الا يعود ابدا . ولكن عودته الى فرنسا كانت غير مأمونة تماما حيث  
علم ان البلاط لا يرحب به ، فعاد الى ما سماه « حياة اليهودى الثالثة » ،

وعاش يتنقل بين البلدان والمقاطعات الأوروبية وخاصة سويسرا ، حيث  
امتلى الكثير من العقارات والأماكن والأراضي الزراعية . ورغم انشغاله  
الشديد بالاعراف على تلك الممتلكات وتحدير امورها الا انه لم ينصرف  
عن نشاطه الادبي . ولم يكن أى شىء بعيدا عن متناوله ، لا المسرح  
ولا التاريخ ولا السياسة ، فكانه على حد تعبير كريستون ( بنفس  
المرجع السابق ص ٣٩ ) نار تتوقد وتشتعل ويتطاير منها آلاف الشرر .  
وهل اعجب من كثرة المشاغل وهذه الحياة الفياضة لدى عجوز على  
شفا الموت ؟

انه فولتير الذى اتخذت تقاطيعه شيئا فشيئا شكلها السافر المتهمك  
الذى خلده ، فكان المثال الحى للمفكر الحر الذكى الذى استطاع أن  
يحتفظ الى جانب ذلك بحب المجون والسعى وراء كل صنوف اللذة .  
وما احلاها نهاية لحياته ، حادثة عرض مسرحيته « ايرين » على مسرح  
الكوميدي فرنسيز عام ١٧٧٨ م ، حيث لصر الجميع على حضوره  
الى باريس ليشاهد العرض بنفسه ، وكان ذلك الاستقبال المنقطع  
النظير له من الجمهور انباريسى ، حيث حملت الجماهير خيول عربته  
وجرت العربة حتى المسرح حيث وقفوا يهتفون ويصفقون بشكل جعله  
يقول فيهم « اتريدوننى أن اموت من الفرح !! » . ولقد تحقق ما قال ،  
فقد اصيب ببرد اثناء تلك الزيارة ومات فى الحادى والعشرين من مارس  
من نفس العام .

ومن النظر فى هذه الحياة المتناقضة التى عاشها فولتير ، نفهم  
فولتير ، الذى كان فكرة مراة لشخصيته والعكس ، فقد كان محبا  
للحقيقة من حبه لحرية ، محبا للانسانية من حبه لنفسه ، محبا  
للصدق دون نفور من الكذب ، فقد كان يقول « ان الكذب ليس ذنبا  
الا حين يضر بشخص ما ، اما حين يفيد الانسانية فانه اكبر الفضائل  
طرا » ، فقد كان كثيرا ما يتصنع بسخريته وتهكمه الايمان بما ليس  
بؤمن به ، وكثيرا ما نشر اعمالا من تأليفه تحت اسماء مستعارة ينكر

نسبته اليه احيانا ثم يعود ويعترف بها فيما بعد بها ويفخر بها ورغم كل ما يقال عن مظاهر التناقض في حياة وشخصية وفكر فولتير الا ان لاحدا لا ينكر انه ناس شديد التأثير في معاصريه بآرائه الايجابية البناءة ، وآرائه السلبية الناقدة الساخرة في ان معا ، وكذلك فهو كما قلنا في البداية كان علما على عصره بأكمله .

وبماكاننا اذن ان ننظر الى فلسفة فولتير باعتبارها ذات جانبين ، جانب نقدي ، وجانب انجائى بنائى ، واعتقد ان الجانب الاول هو الاهم في فكر فيلسوفنا ، فقد حقق من خلاله اهدافه في ايقاظ الاربين عامة والفرنسيين خاصة من غفوتهم ، وبدد الظلمة التى كانت تغشى اعينهم .

ولقد كانت من اقصى حملات فولتير النقدية حملته على الدين المسيحى وخاصة على الكنيسة الكاثوليكية ، ولم تكن حملته تلك تقصد الهجوم على الدين في ذاته ، بل للهجوم على كل عقيدة لا تعرف التسامح وتضع الايمان فوق العقل . وان كنا لا نغنى فولتير من مغبة تهجمه الشديد والمباشر على الكتب المقدمة فى مثل قوله فى العديد من مؤلفاته ان المسيح يسلم امره دون قيد الى كتابين يعتقد انهما مقدسان هما التوراة والانجيل ، ويعتقد اعتمادا على ما ورثه من اقوال ان الله قد اوحى بهما ، على حين يرى فولتير انه لا اساس لهذا الاعتقاد ، اذ كيف يمكن الاعتقاد بان موسى كان لديه ما يكتب به فى الصحراء حيث لا يوجد حتى اشجار ينقش عليها ! وبلاضافة الى ذلك فان كاتب اسفار موسى يقول انه يكتب من وراء الاردن في حين ان موسى لم يدخل ارض الميعاد ابدا . كما ان فى النص اسماء لمدن ومواقع لم تعرف بها تلك المدن الا بعد موت موسى بوقت طويل . وفى التوراة عبارة تقول « لم يات بعد موسى نبي يضاهيه عظمة » وهذه جملة لا يمكن ان يكون كاتبها هو موسى . كما لننا نقرا فى اسفار موسى قصة موته كاملة !! فكيف يمكن التوفيق بين تلك المتناقضات ؟ نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ - ٤٨ ) .



أما الإنجيل فأنها - في رأى فولتير - لم تحرر رأسا في زمن المسيح بل كتبت بعد وفاته بمائة عام . فضلا عن ذلك فإن ما تعتبره الكنيسة منها حقيقية كانت ترافقها أخرى تعتبرها مزيفة . فما سر قبول بعض الإنجيل ورفض بعضها الآخر ؟ وبالإضافة الى ذلك فإن الإنجيل الأربعة لا تتفق فيما بينها على نسب المسيح ولا على الأحداث طفولته ولا على معجزاته ولا على أقواله . فكيف يمكن إذن اعتبارها جميعا صالحة وذات قيمة ؟

ويؤكد فولتير في الأصل الإلهي لهذين الكتابين حينما يقول :  
إذا كان الله هو الذى ألقى التوراة والإنجيل ، حق لنا أن نعجب إذا ان الله ذو أفكار خاطئة جدا في علم الفلك ، كما أنه يجهل علم تاريخ الحوادث ، ويجهل الجغرافيا جهلا تاما ، ويعتقد أن الأرانب تجتر ، ويناقض نفسه بنفسه فيما يخص الأخلاق !! فهل في الامكان أن يظن المرء أن الرب ذاته يفرض مبدأ « العين بالعين والسن بالسن » في التوراة ثم يأتى بالإنجيل فيأمرنا « أن نمد خدنا الأيمن لمن يصفعنا على خدنا الأيسر ، وأن نعطي ردا لمن سرق ثوبنا » وأن لا نقاوم الشرير . . . فهل هذه أوامر تتفق وأوامر انبورا ؟ ( نفسه ، ص ٤٩ ) .

ولا يقف فولتير عند هذا الحد في التشكيك والتهميم على الدين المسيحى بل يشكك في كل المعجزات التى وردت في الكتابين المقدسين ويعتبرها خرافات واساطير ينبغى الحذر منها وعدم الأخذ بها لمنافاتها العقل ، فهو لا يرى في تلك الكتب المقدسة المسيحية شيئا يعتد به سوى الأخلاق التى تبشر بها اما كل ما عداها فهو لكاذب ينبغى أن يتحرر منها فكريا .

وينتقل فولتير الى رجال الدين المسيحى موضحا انهم خرجوا على التعاليم الدينية الأصلية التى بشر بها المسيح ، وأنهم كثيرا ما يناقضون بأفعالهم ما يؤمنون به ويرددونه بأفواههم ، فلقد استنكر المسيح التفرقة بين الكهنة ، ولكن الكنيسة تقوم على نظام الدرجات حيث الرؤساء

يتمتعون بالسلطة المطلقة وصغار الكهنة يصيرون حياة بائسة . ولقد امتدح المسيح الخضوع والندامة ، ولكن الكنيسة تضرب المثل بالكبرياء والخيلاء والبذخ الفاضح . ولقد استنكر الجشع ولكن البابا وكبار الكليروس يعيشون في حبوحة ورغد ولا يفكرون الا في زيادة ثروتهم . ولقد امتدح المسيح اللطف والغفران ، ولكن الكنيسة اخترعت التعصب وزرعت بذور التفرقة والخلاف في كل مكان وشنت الحرب على المنشقين والمهرطقة والبروتستانت واليهود والمفكرين الأحرار وأذاقتهم الاضطهاد وأهلكت آلاف البشر فكانت من اعظم المصائب التي عرفتھا الانسانية ( نفسه ، ص ٥٢ ) .

ولا يخفى علينا بالطبع أن تلك الانتقادات التي يوجهها فولتير لرجال الدين والكنيسة المسيحية كانت موجّهة لكنيسة القرن الثامن عشر التي كانت كثيرا ما تقف في وجه التجديد في مجالات العلم والفكر .

ولقد شغل فيلسوفنا بالرد على هجمات بعض المتعصبين ضيقى الأفق الذين يهاجمون الفلسفة بحجة أنها دائما ضد الدين ، في حين أن الأمر في حقيقته قد يكون عكس ذلك ، فقد هاجم بعضهم فلسفة جون لوك ورد فولتير بقوله أنها فلسفة حكيمة متواضعة لا يجب أن يثوروا عليها ، فهي ليست مباينة للدين بل تصلح دليلا له إذا ما احتاج اليه ، فاية فلسفة تكون أكثر دينا من التي لا تؤكد الا ما تتمثله بوضوح ، كما تقر بضعفها فتقول بأنه يجب أن نلجأ الى الله إذا ما بحثنا عن الأصول الأولى للكون . وفضلا عن ذلك فإنه لا ينبغي أن يخشى من أي فكر فلسفي على أي دين في أي بلد كان ، فالفلاسفة لا يكتبون مباشرة للعامة . وقد دال فولتير على ذلك بقوله أنه ان قسمنا الجنس البشري الى عشرين جزء لرائنا تسعة عشر جزء من هؤلاء يعملون اعمالا يدوية ولا يعرفون رجلا في العالم يدعى جون لوك ، وما أقل من يقرءون في الجزء العشرين الباقي !! وتجد من بين هؤلاء القراء عشرين يطالعون روايات في مقابل واحد يقرأ الفلسفة ، فعدد من يفكرون قليل للغاية ولا يستطيع

هؤلاء ان يكذبوا صفو العالم . وليس مونتاني ولا لوك ولا اسبينوزا ولا هوبز . الخ هم الذين حملوا مشاعل الشقاق في اوطانهم ، فاذا ما جمعت كل كتب الفلاسفة في الأزمنة الحديثة لم تجدوا قد أحدثت من الضوضاء في العالم ما أحدثه جدال الكرادله فيما مضى حول شكل كمهم وغطاء راسهم ( فولتير - الرسائل الفلسفية - الترجمة العربية لعادل زعيتير ، نشرة دار المعارف ١٩٥٩ م ، ص ٧٢ - ٧٣ ) .

وهكذا كان فولتير دائم النقد ، ساخطا على كل شيء بحسب المناسبة التي يتحدث فيها والهدف الذي يسعى الى تحقيقه ، فاذا كان فيما سبق يبدو ساخطا على الدين ورجاله ، فانه نمى انه في غمرة ذلك قد قلل من قدر الفلاسفة كما قلل من شأن تأثيرهم في العالم ، وهو اذا كان قد حمل على الدين ورجاله ، فان حملته على الفلاسفة السابقين والمعاصرين له كانت أشد ضراوة ، فبقدر ما كان حبه لبعض هؤلاء الفلاسفة تسديدا كما كان شأنه مع فرنسيس بيكون وجون لوك ، بقدر ما كان هجومه ضاريا على الآخرين من امثال ديكارت وبسكال وجان جاك روسو . فهل كان لديه معيارا يقيم به هؤلاء الفلاسفة ؟ وهل كان لديه معيارا لتقييم مشاهير اناس فبعنى به قدر بعضهم ويحط من قدر آخرين ؟؟

## ( ٢ )

ان معيار التقييم عند فولتير في اعتقادي هو مدى ما قدمه اى انسان - سواء كان من الفلاسفة او العلماء او الحكام او القادة من اعمال استهدف بها خدمة الانسانية عامة وتخير الطريق للبشرية ، فالعظمة الحقيقية - كما يقول فولتير - تقوم على تلقى عبقرية جبارة من السماء وعلى الانتفاع بهذه العبقرية لتنوير الانسان نفسه وتنوير الآخرين . وان سالنا فولتير - على ضوء هذا - اى هؤلاء الرجال اعظم من الآخر : قيصر او الاسكندر او تيمورلنك او كرومويل . الخ ، لكانت اجابته

٢٢١

( م ١٦ - الفلاسفة )

إن اسحاق نيوتن هو أعظمهم جميعا بلا شك ، فإن رجلا مثل نيوتن الذى لا يكاد يظهر مثله كل عشر قرون يكون هو العظيم ، لأن هؤلاء السياسيين والفاشين الذين لا يخلو منهم قرن ليسوا الا اشرارا ، فنحن نجل ونعظم من يسيطر على النفوس بقوة الحقيقة ، لا أولئك الذين يصنعون عبيدا بالاكراه والقهر ، نجل ونعظم من يكشفون لنا اسرار الكون لا أولئك الذين يشوهونه .

ويرتبط معيار التنوير عند فيلسوفنا بمعيار آخر هو النفع للوطن أو البشرية عامة ، فهو يرى أنه لا ينبغي أن نبالغ في احترام وتقدير أصحاب الانقلاب دون أصحاب المهن خاصة النافعة للدولة ، فقد كتب رسالة عن التجارة وأهميتها في المشاركة في عظمة الدولة وجعل مواطنيها أحرارا ، يقول فيها سائرا « أى الرجلين أكثر نفعا للدولة : أياكون السينيور المبودر الذى يعرف وقت نهوض الملك ووقت نومه بكل دقة والذى ينتقل أوضاع العظمة بتمثيلية دور العبد فى غرفة انتظار الوزير ، أم التاجر الذى يغنى بلده ويصدر من غرفته الأمر الى سوريا والقاهرة ويساعد على سعادة العالم » . ( فولتير - الرسائل - ص ٥٣ ) .

وعلى ضوء هذا المعيار ( التنوير والنفع للبشرية ) ، كان نقد فولتير للمسابقين من الفلاسفة ، فارسطو مرفوض لأنه صاحب مذهب مستغلق غامض ، مما جعل تلاميذه يفسرونه على وجه ، ( الرسائل ، ص ٦٦ ) . أما ديكارت فقد ولد لاكتشاف أغاليط القرون القديمة ، ولكنه استبدل بها أغاليطه ، ذلك أنه سار على منهاج يعمى أعاضم الناس ، فقد خيل إليه أنه اكتب أن النفس عين الفكر ، فإن الإنسان يفكر دائما ، وأن الروح تحل في الجسم مزودة بجميع مبادئ ما بعد الطبيعة ، عارفة بالله وحائزة جميع الآراء المجردة ، زائفة بروائع العلوم التى تنساها مع الأسف عند خروجها من بطن أمها !! ( الرسائل ، ص ٦٧ ) .

وقد انتقد فولتير ذلك الرأي الأخير لديكارت بقوله « أنه أن يجعلنى أعتقد لئنى أفكر دائما ولا أجدنى أكثر استعدادا منه لتصوير اننى كنت بعد

بضعة أسابيع من الحمل بى روحاً بالغ العلم ، عارفاً ألف شيء فى ذلك الدين  
فمسيته عند الولادة وإننى كنت حائزاً فى الرحم من المعارف ما أفلت  
منى عندما أصبحت محتاجاً اليه وإننى صرت عاجزاً عن تعلمه ثانية بعد  
ذلك » ( نفسه ، ص ٦٨ ) .

وإن كان فولتير ينتقد ديكرات هذه الانتقادات العنيفة الساخرة ،  
فإنه لا ينمى أن يقر لديكرات بعض اللمحات العبقرية ، فهو بمتحمسه  
باعتباره من أوائل الذين استنفروا العقول الى التفكير الحر ، فقد « انعم  
ديكرات بالهمر على العمى قرأوا أغاليل القديمة وأغاليلطه وصارت  
الطريق التى فتحتها كبيرة بعده » ( الرسائل ، ص ٧٩ ) .

وهكذا كان حال فولتير مع بسكال ، فقد كتب فى إحدى رسائله :  
إنه يقدر عبقرية بسكال وبلاغته ، ولكنه كلما قدره اقتنع بأنه كان لابد  
من تصحيح الكثير من « أفكاره » ، فهو يرى أن ما كتبه بسكال فى  
« الأفكار أو الخطرات » كان مجرد خواطر القاها على الورق كيفما اتفق  
دون تدقيق ، « وقد كانت الروح التى كتب بها تلك الأفكار - فى رأى  
فولتير - هى اظهار الانسان من ناحيته المفقوته ، فهو ينهك فى وصفه  
لنساء جميع الأشرار والأشقياء ، وهو يكتب ضد الطبيعة البشرية كما كان  
ضد اليسوعيين ، وهو يعزو الى جوهر طبيعتنا ما لا يكون الا لدى القلة  
من الناس ، وهو يصبب الشتائم على الجنس البشرى ببلاغة ، ولذا فأننى  
أتعصب للبشرية مجترئاً على هذا المنعص الأعلى للانسان » .  
( الرسائل ، ص ١٣٥ ) .

ولقد كانت أشد حملات فولتير ضد الفلامنة ، ضد معاصره وقرينه  
فى حركة التنوير جان جال روسو ، فقد كتب الى دالمبير قائلاً عن روسو  
« أنه لا يحب آثاره ولا شخصه » ويصفه « بأنه ممسوس ، مجنون ، صبي  
مضر ، مسخ يجمع بين الخيلاء والانحطاط والقطاعات والمتناقضات » .  
ويبدو أن كل تلك السخرية والشتائم كانت لكره فولتير لبدأ روسو الشهير  
أن من الخير للانسان العودة الى الحالة الطبيعية التى كان يعيش فيها

فَبَلْ اَنْ يَنْتَقِلْ اِلَى حَيَاةِ الْمَدِينَةِ الَّتِي يَعِيشُ فِيهَا . اَنْ نَوَلِّتِيزْ يَعْبرُ عَنْ رَفْضِهِ  
 لِهَذَا الْمَبْدَأِ قَائِلًا : كَيْفَ يُمْكِنُ الْقَبُولُ بِمَبْدَأٍ اِذَا سَرْنَا عَلَى حَرْفِيَّتِهِ يَجْعَلُنَا  
 نَعْلَنَ الْمَدِينَةَ وَنَرْفُضُ حَسَنَاتِهَا وَنَقْبِلُ بَأْسَ نَسِيرٍ عَلَى اَرْيَح ؟ ! كَيْفَ يُمْكِنُ  
 اَنْ نُوْثَمِنَ بِمَا يَتَمَتَّعُ بِهِ « رَجُلُ الطَّبِيعَةِ » مِنْ طَيِّبَةِ كَامِلَةٍ وَسَعَادَةِ كَبِيرَةٍ ،  
 اَنْ الْاِنْسَانُ الْمُتَوَحُّشُ كَمَا يَعْرِفُهُ الرَّحَالَةُ مَخْلُوقٌ بِائْسٍ وَهُوَ لَيْسَ سَوِيٌّ  
 طِفْلٌ مَتَيْنٌ الْبَنِيَّةُ لَهُ جَمِيعُ مَا فِي الطُّفُولَةِ مِنْ رِذَائِلٍ وَمَا يَتَخَلَّلُهَا مِنْ تَذْذِيبٍ  
 وَفَسَادٍ . فَكَيْفَ نَقْبِلُ بِأَنْ نَخْطِئَ كُلَّ الْعُلُومِ وَالْآدَابِ وَالْفَنُونِ وَكُلِّ  
 مَا يَضْمَنُ سَيِّطَرَةَ الْاِنْسَانِ عَلَى الْعَالَمِ ، وَنَتَخَلَّى عَنْ لَذَائِذِ الْعِيشِ ١٢  
 ثُمَّ كَيْفَ يَقُولُ رُوسُو فِي مَعْرُضِ حَدِيثِهِ عَنِ الْعَصُورِ الْاَوَّلَى « اِهْ مَا اَحْلَى  
 عَصْرِ الْجَلِيدِ ١١ » وَكَيْفَ يَقُولُ « اَنْ الثَّمَارَ هِيَ لَجَمِيعِ النَّاسِ وَاِنْ  
 الْاَرْضُ لَيْسَتْ لِأَحَدٍ » ، اَنْ هَذَا الْمَبْدَأُ يَهْدِمُ اَهْمَ حَقٍّ فِي حَيَاةِ الْاِنْسَانِ  
 وَهُوَ حَقُّ الْمَلِكِيَّةِ . ( اَنْظُرْ كَرِيسُون - نَفْسَ الْمَرْجَحِ الْمَسْبُوقِ - ص ٥٨ ) .

وَهَكَذَا فَاِنْ رُوسُو نَالِ اكْبَرَ قَسْطٍ مِنْ نَقْدِ فُولْتِيزْ دُونَ جَمَلَةِ اطْرَاءٍ  
 وَاحِدَةٍ ، فَمَسَائِرُ مَا كَتَبَهُ - عِدَا خَمْسِينَ صَفْحَةً مِنْ كِتَابِهِ الْمَعْرُوفِ  
 ( اَمِيل ) ، يَقْدِرُهَا وَتَسْتَحِقُّ فِي نَظَرِهِ اَنْ يَكُونَ نَاكِتِبُهَا رَجُلًا حَرًّا وَلَيْسَ  
 رُوسُو - لَا يَسْتَحِقُّ أَكْثَرَ مِنَ النِّسْيَانِ .

أَمَّا اَهْمُ حَمَلَاتِ فُولْتِيزْ النِّقَدِيَّةِ ، فَكَانَتْ عَلَى الْفَلَسَافَةِ الْمُحَدِّثِينَ ،  
 فَقَدْ كَانَ يَرَى - رَغْمَ حَمَلَتِهِ عَلَى الدِّينِ الْمَسِيحِيِّ وَرَجَالِهِ - اَنْ مِنْ الْجَنُونِ  
 اَنْ يَرْتَمِيَ الْمَرْءُ فِي أَحْضَانِ الْإِلْهَادِ كَمَا فَعَلَ أَمْثَالُ « دِيدَرُو » وَ « هُولْبَاخ » ،  
 لِأَنَّ الْقَائِلَ بِوُجُودِ اللَّهِ هُوَ يَكُونُ فِيهِ صَعُوبَاتٌ ، أَلَا اِنْ فِي الرَّأْيِ الْمَعَاكِسِ  
 أَحَالَاتٌ ، فَالْمُحَدِّثُ مُضْطَرٌّ إِلَى اَنْ يَقْرَ بِضَرُورَةٍ كُلَّ شَيْءٍ كَمَا فَعَلَ أَسْبِينُوزَا ،  
 وَعَلَيْهِ اَنْ يَقْبَلَ بِأَنْ كُلُّ دَرَةٍ مِنَ التَّجَارِبِ حَتَمٌ عَلَيْهَا اَنْ تَكُونَ خَصْمًا هِيَ ،  
 وَأَنْ تَوْجِدَ بِالضَّبْطِ فِي النِّقْطَةِ الَّتِي تَوْجِدُ فِيهَا فِي اللَّحْظَةِ الَّتِي تَوْجِدُ فِيهَا .  
 وَهُوَ مُجْبَرٌ عَلَى اَنْ يَرَى فِي الْحَرَكَةِ أَحَدَ الْخَصَائِصِ الْجَوْهَرِيَّةِ لِلْمَادَةِ ،  
 فَإِذَا كَانَتْ الْمَادَةُ لَا تَتَحَرَّكُ دَوْمًا فَكَيْفَ الْمَسْبِيلُ إِلَى تَفْسِيرِ أَنَّهَا بَدَأَتْ  
 فِي الْحَرَكَةِ فِي وَقْتٍ مَا ١٢ . اَنْ الْمَرْءُ مُجْبَرٌ كَذَلِكَ عَلَى اللُّجُوءِ إِلَى

« المصادفة » لتفسير النظام الذى يسود الكون ، وظهور الأحياء فى العالم وما يمتازون به من غائية خارقة فى تكيف أعضائهم على الوظائف اللازمة للمحافظة على الأفراد والأجناس . ولكن كيف يمكن أن نقبل أنه إذا وضعنا كل الأحرف التى تتألف منها قصيدة الألياذة فى كيس ثم أفرغنا الكيس ، خرجت منه الألياذة كاملة بكل حوادثها وأشعارها ؟! إن هذه الظاهرة بعيدة الاحتمال حتى ولو افترضنا لها وقتا لا متناهيا وعددا من التجارب لا متناهيا . وإذا كان ذلك كذلك ، ليس أبعد عن الاحتمال أن يكون العالم الذى نعيش فيه مع جميع المخلوقات وليدة المصادفة البحتة .

إن الألحاد - فى رأى فولتير - لا يفسر شيئا ، والعالم يصبح لغزا مطبقا لا يمكن حله والمحدد يظن أنه يعرف كل شيء وهو فى الواقع لا يعرف شيئا ، فهو جاهل مرتين ، مرة لأنه لا يعرف ما يؤكد ، ومرة أخرى لأنه لا يدرك حدود معارفه . ( نفسه - ص ٥٦ - ٥٧ )

ولعلنا نخرج من ذلك كله بأن فولتير يرى أنه من الواجب تنظيف الذهن من الخزعبلات المسيحية ، والتخيلات الديكارتية ، ودوجماتيقية التأكيدات اللحادية ، وسخافات جان جال روسو ، وخطرات بسكال النشأومية ، بأن وسيلة ممكنة مسواة بالجدل المنهجي الهادىء أو بالسخرية اللاذعة ..

ومما سبق يمكننا أن نستنبط آراء فيلسوفنا الإيجابية ، فهو لا شك يؤمن بالتجربة الانسانية وبالعقل الانسانى إيمانا جازما ، وإن كان يؤمن فى نفس الوقت بتواضع إمكاناتهما المعرفية ، فهو يرى أن عقلنا حين تقوده وتدعمه التجربة يتيح لنا أن نثبت عددا صغيرا من المبادئ الأساسية اثباتا يقينيا لو يقترب من اليقين . وإن ظلت بعض هذه المبادئ غامضة وقابلة للشك ، فيجب أن نعترف بقصورنا عن البرهنة القاطعة عليها ، فالفيلسوف الحق يجب ألا يتردد فى كثير من الأحيان فى أن يقول :

لا أدري ؟!

وامتدادا الى هذا المنهج ، يقرر فولتير مبدئين لاشك فيهما لديه ،  
اولهما : وجود الله ، ثانيهما : القيمة المطلقة لشكل معين لفهم الاخلاق .  
اما عن المبدأ الأول ، فهو يقول « حين ارى النظام ، والاله العظيمة ،  
والقوانين الميكانيكية والهندسية التي تسود الكون والوسائل والغايات  
التي لا عدد لها لجميع الأشياء ، بسيطر على الاعجاب والاحترام ، وارى  
حالا انه اذا كانت اعمال البشر وحنى اعمالى تضطرنى الى ان اقر بوجود  
العقل فينا ، وجب على أن اقر بوجود عقل ذى نشاط اكبر هى هذه  
الاثار التي لا حصر لها واقر بوجود هذا العقل الاعظم دون ان اخشى  
احدا يغير راي ، فليس من شئ يهز اعتقادى بهذا المبدأ : كل عمل  
ينبت وجود عامل » . (نصوص فولتير بنفس المرجع السابق ، ص ١٠٨) .

ويقدم فولتير برهانا اخر على وجود الله يسمى لدى الفلاسفة منذ  
افلاطون ببرهان « الاله الصانع » حينما يقول متاملا ذاته « نحن قطعنا  
من صنع الله ، والبرهان على ذلك ملموس ، فكل شئ واسطة وغاية  
فى جسمى ، كل شئ رفاص ويكرة وقوة متحركة ، والملة مائية ، وتوازن  
سوائل ، ومختبر كيمياء . اذن فكل هذا من ترتيب عقل ، ولبس ذلك  
الترتيب من عقل أبوى لانهما قطعنا ، لم يكونا يعرفان ماذا يفعلان حين  
وضعانى فى العالم ، ولم يكونا مسوى الآلات الصماء التي اوتيت لها ذلك  
الصانع الأزلى الذي يحرك دورة الأرض ويدور الشمس حول محورها »  
( نفسه ، ص ١١٢ ) .

اما عن المبدأ الثانى ، فهو يقول مؤكدا وحدة الاخلاق الانسانية :  
« كلما ازداد تبصرى بالناس المختلفين باختلافه الطقس والعادات واللغة  
والقوانين والعبادة ، وباختلاف ذكائهم ، ازدادت ملاحظتى لوحدة  
اساسهم الاخلاقى : فانهم جميعا يملكون مفاهيم بدائية فيما يخص العدل  
والظلم دون ان يعرفوا كلمة من اللاهوت ، وهم جميعا انتمسبوا تلك  
المفاهيم فى السن التي يفتح فيها العقل ، كما انهم اكتسبوا جميعا كيفية  
رفع الاثقال بالعصى ، ولذلك بدا لى أن فكرة العدل والظلم فكرة لازمة



للإنسان أنهم جميعاً يتفقون على هذه النقطة طالما أمكنهم أن يعملوا ويفكروا . فالعقل الأعظم الذى خلقنا أراد أن يسود العدل على الأرض . . .  
والأفكار فكيف أمكن للمصريين القدماء وللأشوريين البدائيين أن تكون لديهم نفس المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعدل والظلم لولا أن الله قد أعطاهم منذ الأزل ذلك العقل الذى نما ومكنهم من أن يدركوا نفس المبادئ الأخلاقية . . . فجميع الشعوب مهما كانت عليه من البدائية تقول بوجوب احترام والوالدين ، والأمر بالمعروف والنهي عن الشرور والمنكرات ، وتلك مفاهيم واحدة يخلصون إليها عن طريق عقلهم النامى » ( نفسه - ص ١١٧ - ١١٨ ) .

والى جانب تلك المبادئ المبنية على الأخلاقية ، كان فولتير عاشقاً للحديث عن الحرية بكافة أنواعها . وقد بهرته التجربة الإنجليزية فكتب ينتقد الوضع الفرنسى ويحاول دفع مواطنيه الى استبداله بالنظام الانجليزى ، فلقد أعاد النظام الانجليزى الى الإنسان كافة حقوقه الطبيعية التى فقدتها فى ظل معظم الأنظمة الملكية بفضل تنوير الفلاسفة ونضال الشعب ، وهذه الحقوق هى : الحرية المطلقة فى التصرف بشخصه وأملكه . والتحدث الى الأمة عن طريق قلمه ، وعدم محاكمته فى أى قضية جنائية إلا أمام محلفين مستقلين ، وحسب المنطوق الحقيق للقانون . وضمن النظام الانجليزى لأفرادهم كذلك حرية العقيدة ، فللفرد حرية اعتناق أى دين يحلو له فى أمان . ( انظر رسائل فولتير عن الحكومة والبرلمان ، وحول الديانات فى « الرسائل » ، الترجمة العربية ) .

وهذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى ، وهذه هى الحقوق التى يجب أن يتمسك بها كل فرد وإن تشرع القوانين من أجل الحفاظ عليها . ولقد نادى فولتير بما سبق أن نادى به لوك وناضل من أجله ، نادى بحرية الملكية « فروح الملكية تضاعف قوة الإنسان » كما أنها مفيدة كذلك « للعرش وللرعية فى جميع الأوقات » ، والشك فى قيمتها الأخلاقية - كما فعل روسو - عمل توحشى هجمى ، فكل أمرء الحق فى أن يملك وإن

يورث ما ملك بالطرق الشرعية المشروعة ، اذ يجب ان يكون لكل انسان الحق في توحى الرفاهية النى لا تكون شرا الا حين يظلم اخوانه ، فلانسان حرية العمل ، وحرية التفكير ، وحرية التعبير عن ارائه شريطة الا يكون « مخربا هداما » .

ولقد كان فولتير من اشد المهتمين بالتاريخ فكتب فيه لكن بعين الفيلسوف لا بعين المؤرخ التقليدى الذى يقتصر التاريخ بالنسبة له على مجرد سرد الحوادث وتوحى الدقة فى التاريخ لها والالمام بتفصيلاتها ، فلقد كان التاريخ الانسانى بالنسبة لفولتير وحدة واحدة ، ينظر اليه ككل ، ويرى ان جوهره هو التقدم المطرد الذى يدققه الانسان ، فليس فى التاريخ معجزة لا يمكن تفسيره فان ثمة عوامل ثلاثة تؤثر على شئ البشر ومن ثم على صيغتهم لتاريخهم هى المناخ ونوع النسم والدين . وان وضعنا هذه العوامل فى الاعتبار استطعنا تفسير لغز هذا العالم ، فان انتصارات البشرية على الأشياء وتناحر الجماعات البشرية ، وتقدم الاخلاق والعلوم والفنون ، كل هذا جرى بصورة طبيعية ، وسئل هذا سيمتد متزايدا كلما توسع افق العقل البشرى وكلما احرز قدرا اكبر من التقدم العلمى ، والصناعى ، والفنى ، والاخلاقى والسياسى مما يتناسب اكثر مع حاجات الانسانية ، لا فرق فى ذلك بين انجازات امم الشرق القديم ، وانجازات الغربيين المحدثين الا فرقا فى درجة التطور الذى وصلنا اليه وزيادة كم الاكتشافات والمخترعات التى ساهمت فى السيطرة اكثر على الطبيعة وفتحت الافاق بصورة اكثر اتساعا امام الانسان .

وهكذا تبلورت لدى فولتير نظرية فى تفسير التاريخ هى ما يمكن ان نطلق عليه نظرية التقدم ، وهى نظرية تركز - كما اتضح لنا - على الانجازات العقلية للبشر وتتبع تطور هذه الانجازات فى مختلف الميادين . فالتاريخ بالنسبة له اشبه بخط مستقيم سار فيه جميع البشر منذ الامة المصرية القديمة والى اليوم ، وكل الامم ساهمت فى صنعه باقدار متفاوتة

وعلى حسب ما تمتاز به شعوبها وهذه الاسهامات ، وذلك التطور  
سيستمران دون توقف . فلقد كان فيلسوفنا من هذه الناحية من المتفائلين  
بالنسبة لمستقبل البشرية ولم يكن ينقص تفاؤله هذا الا بعض مظاهر  
التخريب والدمار التى يحدثها العسكريون وقادة الحروب فى العالم  
لا لمصلحة البشرية ، بل جريا وراء مصالح شخصية وامجاد زائفة ،  
فما تبنيه البشرية فى عشرات السنين يهدمه هؤلاء المخربون فى لحظات .  
ولذلك وجدنا فولتير يركز فى فلسفته السياسية على حرية الافراد بمعنى  
ان يمثلوكا هم مصيرهم ولا يتركوه فى يد ملك أو حاكم مستبد ، بل لابد  
ان يكون لهم برلمانهم الحر الذى يتكون من ممثلين عنهم ويكون هو  
السلطة العليا فى البلاد ، وان تتشكل الحكومات تبعا لنتائج الانتخابات  
الحرّة كما هو الحال فى النظام الانجليزى .

لقد كان فولتير اذن - رغم كل ما لاقته فلسفته من نقد ونشيك  
فى اصلتها - رسولا من رسل الحرية الانسانية ومتعبدا فى محرابها .  
ودعوته تلك للحرية الانسانية ولاطلاق طاقات العقل البشرى لم تكن  
معادية للدين على خط مستقيم - كما هو مشهور عنه خطأ - بل كان  
هولتير كما راينا مؤمنا بوجود الله ، مبرهنا على وجوده بشتى البراهين  
العقلية ، لكنه مع ايمانه بالله ، لم يكن مؤمنا بالكتب المقدسة ، وهذا  
ما يضعه فى مصاف المؤمنين بما يسمى بالدين الطبيعى لا الدين السماوى .  
فهو ليس ملحدا اذن ، وان كان - بالنسبة للمؤمنين بالاديان السماوية -  
كافر زنديق .

وعلى اى حال ، فقد كان احترام فولتير للعقل الانسانى وثقته  
فى قدراته وراء تلك الثورة على كل ما هو جامد ودوجماطيقى ، وراء  
مطالبته باعادة النظر فى وقائع التاريخ الاوربى وخاصة فى العصرين  
القديم والوسيط ، وذلك للكشف عن لخطاء الماضى وامكان تجنبها فى  
المستقبل . ولقد كان من اهم لخطاء الماضى فى التاريخ الاوربى وخاصة  
فى العصر الوسيط فيما يرى فولتير هو غياب العقل ، فالفلسفة المدرسية

التي كانت سائدة آنذاك اسمعت الى العقل اكثر مما نفعته . ولم ينهض  
الانسان الاوربي من جديد الا حينما عاد العقل الى سيادته ، وحينما  
يسود العقل يكون قادرا على طرد الظلام ، ظلام الجهل والاهواء  
والغيبات واحقاد التعصب ، وحينما يتم ذلك ، يتم التقدم نحو الكمال .

وما لحوجنا اليوم نحن امة العرب والاسلام ، الى الاستجابة لصوت  
العقل لنطرد الظلام ، ولنبتعد عن التعصب الأعمى ، وعن الجرى وراء  
الاهواء والمصالح الشخصية ، حتى نخطو من جديد نحو التقدم ، نحو  
السيادة والريادة والكمال .

\*\*\*

#### أهم مصادر الفصل الرابع عشر

- (١) فولتير : الرسائل الفلسفية : الترجمة العربية لعادل زعيتر ،  
نشرة دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ م .
- (٢) أندريه كريسون : فولتير : الترجمة العربية لمصباح محي الدين ،  
بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ١٩٨٤ م .
- (٣) برنار غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية ، ترجمة عيسى عصفور ،  
بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٢ م .
- (٤) جان جاك شوفالبييه : تاريخ الفكر السياسي : ترجمة د . محمد  
عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ،  
الطبعة الاولى ١٩٨٥ م .
- (٥) جورج سبين : تطور الفكر السياسي : الكتاب الرابع ، ترجمة  
على إبراهيم النيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م .
- (٦) جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ،  
مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .



## الفصل الخامس عشر

روسو ٠٠

و « العقد الاجتماعي »

ترددت كثيرا قبل الكتابة عن هذا الفيلسوف الغريب جان جاك روسو J.J. Rousseau ( ١٧١٢ - ١٧٨٧ م ) ، حيث وجدتني كلما قرأت له أو عنه لأحسم أمرا بشأنه يزداد ترددي ، وإن ظل حماسي للكتابة عنه رغم ذلك موجودا ولا يفتر ، فلم أعرف خلافا حول أهمية فيلسوف - رغم أهميته الشديدة - مثلما وجدت بين المؤرخين للفلسفة السياسية حول روسو . ولم أجد فيلسوفا هوجم في حياته مثلما هوجم روسو ، ولم يكن ذلك الهجوم من عامة الناس كما هو متوقع دائما ، بل كان من أقرانه ومعاصريه من الفلاسفة والأدباء ، فقد كان الخلاف بينه وبينهم شديدا لدرجة دعت فولتير الى وصفه بالخائن والمرتد و « يهوذا الفيلسوف » . كما لادين واحد من أعظم مؤلفاته « اميل » ولحرق مع أعظم مؤلفاته « العقد الاجتماعي » في مسقط رأسه جنيف في التاسع عشر من يونيو عام ١٧٦٢م ، وفي نفس العام الذي نشر فيه . كما وزع ضد اميل منشور دعائي رئيس اساقفة باريس دي بومونت في نفس الوقت .

فهل كان ذلك لغرابة أفكار روسو على أبناء عصره ؟

ربما ، فقد كان هو نفسه يشعر بأنه غريب بين البشر ، كما قال عن طفولته « كنت لحسب نفسي يونانيا أو رومانيا » ، وهذه العبارة قد تفسر لنا الكثير من افكاره التي فجرت الكثير من المشكلات في عصر التنوير ، وتركت تلك الفجوة الواسعة بينه وبين ممثلي هذا العصر من أقرانه الفلاسفة .

فقد شغل روسو بمحاولة الاجابة على تساؤل كان مطروحا في عصر الموفسطائيين اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد ، عن أصل عدم

المساواة بين البشر ؟! ولقد كانت اجابة هؤلاء الفلاسفة القدامى تتلخص في اننا نحن الذين وضعنا هذه التمييزات بين البشر ، فالعبد ليس الا عبدا بالاسم وليس بالطبيعة . فلقد خلقنا الطبيعة لحرارا كما اكد السوفسطائى انعتظيم انطيفون Antiphon في قوله « اننا نحترم اولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم ، اما الذين لم ينشأوا من اصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم . وفي هذه الحالة لا يتصرف احدنا بالنسبة للآخر تصرف المتحضرين بل المتبريرين مادامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء اكانوا يونانيين ام متبريرين(\*) » . وفي مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص احدنا باى مزية من هذه القوى الطبيعية يونانيا كان ام بربريا ، فنحن جميعا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم ، وكلنا يتناول الطعام باليد » . ( انظر شذرات انطيفون بكتاب « فجر الفلسفة اليونانية » لاحمد فؤاد الالهوانى ، الطبعة الثانية ، ص ٢٩٤ ) .

وقد احيا روسو بذاك السؤال ، السؤال نفسه ، وكانت اجابته هى الاجابة نفسها رغم الاختلاف في نقطة البدء التى انطلق منها ، والغاية التى كان يسعى اليها ، فقد كانت نقطة البدء عنده هى السؤال عن « هل ساهم انشاء العلوم والفنون في نهذيب الاخلاق ؟ » . ذلك السؤال الذى جعله عنوانا لبحثه الذى نال عنه جائزة الاخلاق من اكااديمية العلوم والاداب بديجون في عام ١٧٥٠م ، والذى كانت اجابته عليه متضمنة انهجوم الشحيد على الحضارة الحديثة ، فقد كتب يقول « انه بقدر ما كانت علومنا وقانوننا تتقدم نحو الكمال بقدر ما كانت اخلاقنا تفسد ونفوسنا تتعفن . ان قليلا جدا من الشعوب هى التى تمكنت من اكتشاف وبصق هذا التوازى بين الثقافة والانحطاط الاخلاقى . ان البذخ ، هذا الشر الكبير نادرا ما يسير بدون العلوم والفنون . وهذه لا تسير مطلقا سنونه . ان من الواجب ان نضع في سلبياتها ايضا الضعف في الشجاعة ،

(\*) كان اليونانيون يلقبون كل من عذاهم من الامم بالابرايرة .



وانخفاض المؤهلات الحربية والاخلاقية وذلك نتيجة للبرية العمياء التي  
تعطى للشباب . اننا نعلم هؤلاء كل شيء باستثناء واجباتهم ، انهم  
لا يسمعون مطلقا كلمة « وطن » العذبة ولا يسمعون اسم « الله »  
الا من أجل الخوف منه . ويتساءل روسو بعد ذلك « تكون الاستقامة  
دبة الجهل ؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضين ؟ » .

لقد كان هذا من اعرب ما قال روسو على الاطلاق . ومنه بدأت  
تأملاته في هذا البحث وفيما تلاه من لبحاث . وعلى اى حال فقد انتهى  
بحته هذا بمناجاة الفضيلة قائلا : « ليتها الفضيلة .. ليست مبادئك  
منفوشة في كل القلوب والا يكفي من اجل تعلم قوانينك ان يعود المرء  
الى ذاته وان يصغى لصوت ضميره اثناء صمت المشهوات » . ( نقلا عن :  
شوفالبيه ، تاريخ الفكر السياسى ، الترجمة العربية ، بيروت ، المؤسسة  
الاجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥م ، ص ٤٧٦ ) .

ولا يجب ان نقارن هنا بين تلك العبارة الاخيرة ، وبين مقولة  
سقراط القديمة « ان الفضيلة علم لا يعلم » ، فقد كانت حجة الاخير  
ان الفضيلة علم كامن في النفس علينا ان نتذكره لان للنفس كما لوضح  
تلميذه افلاطون حياة سبقت حياتها في هذا العالم المحسوس عاشتها مع  
الالهة فعرفت كل شيء .

ولقد فهم المعاصرون اطروحة روسو جيدا ، حيث ان جوهرها هو  
تنبيه الى ان النمو المتتالى للحاجات البشرية كان شرا وان تكاثرها الذى  
لم يكن ضروريا كان تهورا كبيرا من قبل البشر . ولقد عرض روسو  
لحقيقة هذه الافكار حينما شرح تأمله لهذه الفكرة في كتابه « الاعترافات » ،  
حيث أخبرنا انه حينما قارن بين الانسان كما صنعه الانسان ، والانسان  
كما صنعه الطبيعة وكان آنذاك قد بلغ في تأملاته حدا من الشفافية قربه  
من مقام الربوبية ، اكتشف ان الانسان هو المصدر الحقيقى لمصائبه  
وشقائه وراح يصيح بصوت واهن ما كان لاحد من البشر ان يسمعه  
« ايها الحمقى ، الذين لا يكفون عن الشكوى من الطبيعة ، الا اعلموا

ان كل مساوئكم انما تنبثق منكم » ( الاعترافات ، الترجمة العربية ،  
الجزء الثالث ، مطبوعات كتابى . ص ١٨٢ ) .

ولقد عرض روسو لنفس الفكرة بعدما نضجت في بحثه عن « اصل  
اللامساواة بين البشر » ، حيث ميز بين النوعين الآتين من اللامساواة ،  
لا مساواة طبيعية او فيزيقية . ولا مساواة اخلاقية او سياسية ، الاولى  
تقيمها الطبيعة وتكمن في الاختلاف في الاعمار والقوى والصحة وخصال  
الروح ، والثانية تتجلى في مختلف الامتيازات ( الغنى والمراتب الشرفية  
والفيادة او السلطة ) التى تتمتع بها فئة على حساب الآخرين ، والتى يقيّمها  
انبتر وتخضع لنوع من الاتفاق .

وعلى حين يقلل روسو من تاثير هذه اللامساواة الطبيعية بل يرى  
ان تاثيرها يكاد يكون معدوما ، يؤكد ان اصل اللامساواة بين البشر هم  
البتر انفسهم خلال التطورات المتتالية للروح البشرية والتى تعود اسبابها  
لصدف مختلفة وبمساعدة اسباب خارجية كان من الممكن الا تظهر مطلقا ،  
فلقد كان الانسان عبارة عن كائن يعيش في الغابات ولديه في غريزته  
وبحدها كل ما يلزمه من اجل العيش ، لقد كان يخاف فقط من الالم  
والجوع ، لما الخيرات الوحيدة التى كان يعرفها فهي الغذاء والراحة  
في اوقات الفراغ وإنشئ يحبها ويحافظ من خلالها على ذاته فيثون قلبه  
في سلام وجسده بصحة جيدة . لقد كان لديه اقران يعيشون مثله مبعثرين  
لكنه لا يقيم معهم اى تجارة ، فلم يكن بحاجة اليهم ، فكل سلاسل التبعية  
كانت مستبعدة . ولم يكن لديه اى رغبة في ايدائهم فحالة حرب الجميع  
نفس الجميع المزعومة في هذه المرحلة هو مجرد حلم سوء لهوبز كما يرى  
روسو . ( شوفالييه ، نفس المرجع ، ص ٤٧٩ ) .

وهكذا وصل فيلسوفنا الى منتهى تحليله لحالة الطبيعة التى عاشها  
الانسان الاول واعتبرها خير حال عاشها الانسان . ومن هنا سيكون  
اعتراضنا الاول عليه ، اذ ان الحكم بخيرية هذه الحالة وتفضيلها على  
هذا الاساس الاخلاقى يعتبر حكما زائفا حيث ان هذه المرحلة تعتبر بشكل

عام مرحلة « لا أخلاقية » بمعنى أننا لا يجب أن نقيمها تقييما ينتمى للخير أو للشر لأنه لم يكن لدى ذلك الإنسان الأول معرفة بما هو الخير أو الشر ، فقد كان يتصرف بعزيمته . ومن ثم فإن حكمنا عليه يعتبر حكما من الخارج سواء حكمنا بخيرية تلك المرحلة كما فعل روسو أو بانها شريرة كشفت عن انانية الإنسان الأصلية كما فعل من قبله توماس هوبز ، مهما قد اصدرا حكما أخلاقيا على مرحلة ما قبل الأخلاق .

وعلى أى حال فقد بدأ انتقال الإنسان من حالة المساواة الطبيعية ، حينما بدلت تظهر الملكيات الخاصة - التى كانت بمثابة الحد العنصر بين حالة المساواة وبدء حالة اللامساواة - فقد كانت الخطوة الأولى فى تقدم اللامساواة فى الحالة الاجتماعية حينما بدأ ظهور الغنى والفقير ، وكان هذا بمثابة العصر الأول الذى تلاه عصرنا ثانياً سمح بوجود القوى والضعيف ، وتأسيس الهيئة الحاكمة أو السلطة السياسية ، حيث نتج عن ذلك عصرنا ثالثاً هو ما أطلق عليه روسو عصر السيد والعبد حيث بدأ تحول السلطة الشرعية الى سلطة تعسفية وهى الدرجة الأخيرة فى اللامساواة .

ولقد كان أكثر ما أقلق روسو هو ما تولد لديه من أفكار بعد هذين الباحثين السابقين ، حيث شغله كثيراً البحث عن أسباب هذا التحول من حالة المساواة والحزبية الطبيعية الى حالة اللامساواة التى يعيشها الإنسان فى المجتمع المدنى والتى بدت كما أوضحنا فى صور مختلفة . وكان أشد ما حيرته هو البحث عن : هل فى الامكان إعادة الأمر على ما كان عليه من خيرية ومساواة وإى الوسائل يمكنها ذلك ؟؟

ولقد خصص كتابه الشهير « العقد الاجتماعى - Social Contract » لتجابه على تلك التساؤلات ، وحدد الاشكالية التى سيبحثها بدقة حينما قال فى مقدمة الكتاب الأول منه « أريد أن أبحث فيما إذا كان يمكن أن تكون فى النظام المدنى قاعدة ما للارادة شرعية واكيدة ، وذلك بتناول

البشر كما هم والقوانين كما يمكنها أن تكون » ( انظر : الترجمة العربية  
لخوفان قرقوط ، نشر دار القلم ببيروت ، ص ٣٣ ) .

ولقد بدأ بالبحث عن شرعية الإدارة المدنية من البحث في أقدم  
المجتمعات جميعا وهو المجتمع الوحيد الطبيعي الا وهو مجتمع الاسرة ،  
فما يزال الابناء مرتبطين بالآب طالما هم بحاجة اليه من أجل بقائهم .  
فما ان تنتهى هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية . واذ يصبح  
الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الآب ويعفى الآب من  
رعايته الواجبة لهم يعودون جميعا الى الاستقلال . واذا هم استمروا  
في البقاء متحدين فان ذلك البقاء لا يعود طبيعيا ، بل يكون اراديا  
والاسرة نفسها لا تبقى أسرة الا بالتعاقد .

ويتوقف روسو هنا ليوضح ما يعنيه بهذه الصورة  
الاسرية « انها الحرية المشتركة نتيجة لطبيعة الانسان وقانونها  
الاول هو السهر على بقائها الخاص . وتكون اهتماماتها الاولى  
هى تلك الواجبة عليها نحو نفسها وما ان يبلغ الانسان سن الرشيد  
حتى يصبح سيد نفسه لأنه وحده الكفيل بالحكم على الوسائل الجديرة  
بالمحافظة على بقائه . فالأسرة هى النموذج الاول للمجتمعات السياسية  
حيث يشكل الزعيم صورة الآب والشعب صورة الأولاد ولما كانوا جميعا  
مولودين متساوين وحرارا فانهم لا يتنازلون عن حريتهم الا من أجل  
منفعتهم ، والفرق كله يكمن فى ان حب الآب لأولاده فى الأسرة هو الذى  
يدفعه الى ما يبذله فى رعايتهم والعناية بهم ، فى حين ان شهوة القيادة  
فى الدولة تقوم مقام هذا الحب الذى لا يكتفى الزعيم لشعبه » .  
( نفسه ، ك ١ - ٢ - ٣ - ص ٣٦ ) .

ويقفز بنا روسو من ذلك الى تحليل ما اسماء بشهوة القيادة  
تحت عنوان « فى حق الأقوى » ، فقد جرت العادة من قبله على ان  
يربط الفلاسفة كجروتيوس (Grotius) وهوبز (Hobbes) ومن  
قبلهما أرسطو وغيرهم بين القوة وتولى السلطة حيث ينكر اولهم ان أية  
سلطة بشرية قد اقيمت لمصلحة المحكومين ، ويستشهد على ذلك بالرق ،

كما أن الثاني رأى أن البشر كقطيع من الماشية يحتاجون لرأى يرعاهم ليعترسهم . أما أرسطو فقد قرر أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة وإنما ولد بعضهم ليكونوا عبيدا وآخرون ليكونوا سادة . وانتهى روسو من مناقشة هذه الآراء التى رفضها إلى نتيجة هى « أن القوة لا تمنع حقا وإنما لسنا ملزمين بالطاعة إلا للسلطات الشرعية » ( نفسه ك ١ ، ف ٣ ، ص ٤٠ ) . فهو لا يتصور مطلقا أن الإنسان يتخلى عن حريته بهذه البساطة وأمام تلك القوة الاستبدادية إذ لابد أن نعرف أن الاستبداد فى كل الأحوال غير شرعى ، وإذا ما قيل أن بعض الأجيال فى بعض الشعوب تقبل الاستبداد فإن هذا أمر يتنافى مع الطبيعة البشرية لأن « تخلى المرء عن حريته هو تخلى عن صفته كإنسان ، عن حقوقه فى الإنسانية بل عن واجباته ، فليس هناك أى تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شيء ، إذ أن تنازلا كهذا منافع لطبيعة الإنسان ، وانتزاع كل حرية من أرائته هو انتزاع كل لخلقية من أفعاله . ولخيرا أنه لاتفاق باطل ومتناقض أن نشترط من جانب سلطة مطلقة ومن الجانب الآخر طاعة بلا حدود !! » ( نفسه ، ف ٤ ، ص ٤٢ ) .

وواضح من هذا الدفاع الرائع عن حرية الإنسان الطبيعية أنه دفاع عنها ضد العبودية التى حاول فرضها عليه أنصار القوة المؤبدية لحق الملوك المطلق كهوبز الذى سلب الإنسان فى تصوره للعقد الاجتماعى كل حقوقه الطبيعية وجعله يتنازل عنها للفيئان مقابل حق الحياة فى مجتمع مدنى منظم : ( انظر :

Hobbes, Leviathan. Penguin Books, U.S.A., 1977 p. II, ch. 17 - 18, pp. 223 - 238 ) .

ولكن كيف تصور روسو الطريق إلى الحفاظ على تلك الحرية للإنسان طالما أن تكوينه للمجتمع واتحاده مع الآخرين يصبح فى مرحلة معينة ضروريا ولا مفر منه ؟؟

إن الطريق كما يراه فيلسوفنا هو « إيجاد شكل من الاتحاد

يدافع ويحمي كل القوى المشتركة . يحمي شخص كل مشارك وإمواله » ، وهذا الاتحاد الذي يتحد فيه كل فرد مع الجميع بحيث لا يطبع فيه إلا نفسه ويبقى بداخله حرا كما كان من قبل مبنى على مقولة ميتافيزيقية ابتدعها روسو هي « أن كل فرد اذ يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه » . حيث أن كل مشارك يحصل من الآخر على ما يعادل كل ما فقده . وهنا نصل مع روسو الى نص عقده الاجتماعي حيث يتلخص في عبارة واحدة هي « أن كل منا يسهم في المجتمع بشخصه ويكل قدرته تحت ادارة الادارة العليا ، ونلتقي على شكل هيئة كل عضو كجزء لا ينفصا من الكل » ( نفسه ، ك ، ١ ، ف ٦ ، ص ٥٠ ) .

وهكذا تتكون تلك « الهيئة المعنوية » التي يسمى المشاركون فيها لدى روسو باسم الشعب ويخضعون فرادى بالمواطنين ، وبالعرايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة . ويتضح لنا من صيغة هذا العقد « أنها تنطوي على التزام متبادل من الشعب والأفراد . وأن كل فرد وكأنه يتعاقد مع نفسه مرتبطا بالتزام مزدوج ، وذلك كعضو لدى العاهل ( صاحب السيادة ) تجاه الأفراد ويوصفه عضوا في الدولة قبل العاهل » ( نفس المصدر ، ك ، ١ - ف ٧ - ص ٥٢ ) . ولكن ماذا يعني روسو بصاحب السيادة أو العاهل ؟؟

إنها السلطة الشرعية التي تتكون من كل الأفراد والتي أشار إليها من قبل بأنها « الهيئة المعنوية » وهي لا يمكن أن تتعارض مع مصالح الأفراد لأنها بالطبع مكونة منهم ، وبالتالي « فإن القوة صاحبة السيادة لا حاجة لها البتة الى ضمان تجاه رعاياها حيث أنه من المستحيل أن تبغى الهيئة الاضرار بجميع أعضائها » ( نفسه ، ص ٥٣ ) . ولكن ما العمل اذا ما كان لأحد الأفراد مصلحة خاصة تتعارض مع المصلحة المشتركة للجميع ؟ وما العمل اذا كان لأحد الأفراد يتمتع بحقوق المواطن دون الرغبة في القيام بواجبه كرمية ؟! ليس هذا ظلما قد يسبب تزايد خراب تلك الهيئة السياسية ؟!

ان روسو رغم ادراكه لذلك التعارض الذى قد ينشأ بين مصلحة  
الفرد ومصلح « الهيئة الاجتماعية » الا انه حله جاء غريبا فهو يرى انه  
« لكى لا يصبح الميثاق الاجتماعى ذا صيغة باطلة فانه يشتمل ضمينا  
على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده اعطاء القوة للآخرين : الا وهو  
ان كل من يرفض اطاعة الارادة العامة سوف يرغم عليها من قبل الهيئة  
بأكملها وهذا لا يعنى شيئا آخر غير انه يجبر على ان يكون حرا »  
( نفسه - ص ٤٥ ) .

ولا شك ان هذا كان حلا خياليا ينم عن ثقة زائدة بخيرية الدوافع  
البشرية سواء فى مستواها الاجتماعى لو على مستوى الفرد ، اذ لا يتصور  
روسو ان الهيئة الاجتماعية ( السلطة ) قد تظلم الفرد ولا يتصور  
ان الفرد قد يخرج على قوانين تلك الهيئة وان خرج فانها ستجبره على  
ان يطيعها وهذا الاجبار يعنى عنده ان الفرد وهو يجبر على ان يطيع  
الجماعة يجبر على ان يكون حرا . . . ليس هذا شيئا غريبا حقا  
من روسو !! كيف يتوافق الجبر مع الحرية للفرد فى آن واحد وإمام هيئة  
بشرية ، ان الأمر قد يكون مفهوما اذا ما كانت العلاقة هنا بين الانسان  
والاله ، ولكنه فى الحالة التى يصفها روسو يعد مستحيلا .

ولعل هذا الحل الخيالى قد نتج من تلك الصيغة الخيالية ، للعقد  
الاجتماعى المتخيل كذلك ، حيث انه لم يكن عقدا بين الافراد والسلطة  
السياسية المتعارفه على انها « الحكومة » سواء فى صورتها الليبرالية التى  
صورها جون لوك ، او فى صورتها الملكية القاهرة التى رسمها من قبله  
توماس هوبز ، بل كان عقدا بين الافراد على تشكيل وقيام « المجتمع »  
وليس « الدولة » كما تصور روسو ، فعلى حين كان العقد كما تصوره  
هوبز ولوك ، كان عقدا بين الافراد على تشكيل دولة فيها الحاكم  
والمحكوم ، جاء العقد عند روسو - فيما ارى - عقدا بين الافراد على  
ان يكونوا مجتمعاً سياسياً فيما بينهم ، لا سلطة فيه الا لهم جميعا .  
وترتب على ذلك انه لم ير اى تعارض بين مصالح الافراد داخل هذا

المجتمع المثالى لأن كل فرد يشارك فى المجتمع والمجموع لا يمكن أن يضر  
بئى فرد من أفرادہ . ولكن يبقى السؤال التالى : ما هى الهيئة التى  
تتولى الاشراف على ذلك ؟ أين السلطة التى ستدافع عن مصالح الأفراد  
سواء ككل أو كأفراد ؟ وما هى العلاقة التى يراها روسو بين تلك السلطة  
وبين أفراد الشعب ؟؟

ان رد روسو على هذه التساؤلات لم يأت فى « عقده » الا فى الفصل  
الثامن عشر من الكتاب الثالث حينما قال « ان التصرف الذى يؤسس  
الحكومة ليس عقدا قط وانما قانونا » وكان تبريره لهذا « ان من يؤتمنون  
على السلطة التنفيذية ليسوا مطلقا سادة الشعب بل هم موظفوه ، وانه  
يستطيع اقامتهم وعزلهم متى شاء وان المسألة بالنسبة لهم ليست قط  
مسألة تعاقد وانما طاعة ٠٠٠ وعندما يحدث اذن ان يؤسس الشعب حكومة  
وراثية ، سواء اكانت ملكية فى أسرة أم ارسقراطية فى طبقة  
من المواطنين ، فان ما يتخذہ فى ذلك ليس التزاما من جانبه ، لكن ذلك  
هو الشكل المؤقت الذى يعطيه للادارة الى ان يحلو له تنظيمها على نحو  
آخر » ( العقد الاجتماعى ، ك٢ - ٣ - ف١٨ - ص ١٦٣ ) .

وعلى الرغم مما فى هذا الرد من فهم دقيق من جانب روسو  
لوظيفة الحكومة ولعلاقتها بالشعب ، الا انه لم يزيد فى ذلك على ما قاله  
لوك اللبيرالى الكبير الذى تأثر هو به تأثرا شديدا ، فقد اكد لوك على  
نلك العلاقة بين الحكومة والشعب واكد على حق الشعب فى اقامة الحكومة  
وفى عزلها ان خالفت العقد التى تولت السلطة بمقتضاه وان تعدت على  
أى حق من حقوق الأفراد أو لم تقم بواجبها فى الحفاظ على حريات  
الأفراد وممتلكاتهم . ( انظر جون لوك ، الحكومة المدنية ، ترجمة  
محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترنا لك رقم ٨١ ، ف ٧ - ٨ ) .  
فقد كان « العقد » عند لوك يعنى الحفاظ على كافة حريات الأفراد  
امام بعضهم البعض وامام السلطة الحاكمة ، بينما جاء « العقد » عند  
روسو ليحافظ على حريات الأفراد امام بعضهم البعض وليس امام السلطة .



الحاكمة . وعلى حين اعتبر لوك ان « السلطة التشريعية » التي تتكون من ممثلى الشعب هى الضامن لحريات الشعب بتشريعاتها المستمرة ويمراقبتها للسلطة التنفيذية ، رفض روسو ذلك واعتبر انه لا سيادة الا سيادة الشعب ، كل الشعب ، « فالارادة العامة لا تمثل مطلقا . فهى اما ان تكون هى نفسها ، او تكون شيئا آخر ، ليس هناك من وسط ، ان نواب الشعب ليسوا اذن ممثله ولا يمكن ان يكونوا ، لذلك فما هم الا مفوضون عنه ، ليس فى وسعهم ان يبتوا نهائيا فى شيء . كل قانون لم يوافق عليه الشعب يكون باطلا : اى لا يكون قانونا مطلقا » ( العقد الاجتماعى ، ك٣ - ف١٥ - ص ١٥٥ ) .

ان روسو يرفض دور السلطة التشريعية فى النظم الديمقراطية النيابية حيث يرفض ذلك النظام النيابى الذى نادى به لوك وعاشه الشعب الانجليزى وكان مثار الاعجاب الشديد من فولتير ، فقد قال روسو « ان الشعب الانجليزى يظن انه حر لكنه مخطىء جدا ، فهو لا يكون حرا الا اثناء انتخاب اعضاء البرلمان ، وبمجرد ان يتم انتخابهم يصير هو عبدا ، بل لا يكون شيئا . ان طريقة استعماله لحريته فى فترات حريته القصيرة قمينة بان يفقدها » ( نفسه ، ص ١٥٥ ) .

ولا شك ان رأى روسو هذا فى تفضيل الديمقراطية المباشرة ومطالبته بالا يتخلى الشعب عن حريته الكاملة فى اصدار التشريعات والقوانين التى تحميه قد يكون هو الافضل على الاطلاق ، ولكن ما فات روسو هنا ! اننا لم نعد نعيش عصر اثينا القديم ، كما ان المجتمعات الحديثة ليست كلها فى ظروف مقاطعة جنيف ولا اى من المقاطعات السويسرية التى تمارس هذا اللون من الديمقراطية المباشرة ، فالاعداد الهائلة للأفراد التى تعيش فى ظل كل دولة من الدول لا يمكن ان تمارس دورها السياسى الا من خلال أولئك النواب الذين يقومون باختيارهم ، فقد اصبح هذا النظام النيابى ضرورة فرضتها الظروف ، ولكن هذا لا يمنع مطلقا من ان يستفتى الشعب بأكمله فى الاخطر من الامور ، وان

يوافق بنفسه على التشريعات التي تمس أمنه المباشر وحقوقه الأساسية ،  
وهذا هو الدرس الذي ينبغي أن نعيه هنا من اصرار روسو على فرض  
« سيادة الشعب » .

إن كل ما يجب أن يفقده الإنسان بمقتضى العقد الاجتماعى عند  
روسو هو حريته الطبيعية وذلك الحق الا محدود فى تحقيق كل ما يريد  
وما يستطيع بلوغه من أهداف ، وفى مقابل ذلك ينبغي له أن يكسب تلك  
الحرية المدنية التي يمتلك بمقتضاها كل ما فى حيازته . انه يميز هنا بين  
ما يسميه بالحرية الطبيعية « التي ليس لها من حدود سوى قوى الفرد »  
والحرية المدنية « التي تكون محدودة بالارادة العامة » ( العقد الاجتماعى ،  
ك ١ - ف ٥ - ص ٥٦ ) .

ومن هنا ينطلق روسو للحدث عن حق الملكية ، « فكل عضو  
فى المجتمع يهب نفسه للمجتمع بالحال التي يوجد عليها عندئذ ، هو  
وجميع قواه التي تعتبر الأموال التي فى حيازته جزء منها ٠٠٠ فحق  
الاستيلاء الاول وان كان اكثر واقعية من حق الاقوى لا يصير حقا حقيقيا  
الا بعد تقرير حق الملكية » ( نفسه ، ك ١ - ف ٩ - ص ٥٧ ) .

وقد حدد روسو شروطا لحق الملكية هي :اولا ، ان تكون هذه الارض مما لم  
يشغلها الانسان بعد . ثانيا ، ان لا يشغل منها المستولى عليها الا الجزء  
الذى يكون بحاجة اليه لبقائه . ثالثا ، ان لا تدخل حيازته بشكل صورى  
وانما بالعمل فيها وبالزراعة وهى الدلالة الوحيدة على الملكية التي يجب  
على الغير احترامها بدلا من السندات القانونية . ( نفسه ، ص ٥٨ ) .  
وفى ذلك لا يقدم روسو أى جديد على ما قدمه من قبله لوك ، فقد  
قرر الاخير تقريبا نفس الشروط للملكية واعتبرها حقا مطلقا للأفراد طالما  
ان الفرد قد اضاف جهده على ما امتلكه واستغله استغلالا سليما ،  
فالظلمى - كما قال لوك - ملك لذلك الهندي الذي اصطاده ، والارض  
يمتلكها من يزرعها . ( انظر : لوك ، نفس المصدر السابق ، ف ٥ -  
ص ٣٤ - ٣٥ ) . ولكن روسو اضى على حق الملكية ضرورة اجتماعية

تعاقدية حينما قال فى ختام الفصل التاسع من « العقد » : « ان البشر قد يكونوا غير متساوين فى القوة او فى العبقرية ، لكنهم يصبحون جميعا متساوين بالتعاقد وبالحق » ووضح ذلك حينما قال فى تعليقه على تلك الكلمات بهامش الطبعة الحديثة من كتابه « ان الحالة الاجتماعية لا تكون نافعة للبشر الا بمقدار ما يملكون جميعهم شيئا ما ولا يملك احدهم شيئا فائضا » ( نفسه ، ص ٦٠ ) .

والناظر فى تلك الكلمات الأخيرة يتضح له مدى اعتزاز روسو بحق الملكية الفردية ، فرغم أنه فى فلسفته السياسية بوجه عام وفى صيغة عقده الاجتماعى بوجه خاص قد حاول كسر الحاجز بين الفردية المحضة - والتي يمثل الفرد فيها وحده سيامية مستقلة - وبين المجتمع ، وهذا ما ميزه عن فلاسفة العقد الاجتماعى الآخرين ، الا انه فى الوقت ذاته جعل الملكية حقا لكل فرد ، وجعل ذلك شرطا من شروط قيام المجتمع النافع الصالح : والحق ان تآثر روسو بأفلاطون كان هو الذى خلصه من تلك الفردية المحضة كما يرى جورج سباين ، فقد كان أفلاطون هو الذى حفز روسو للاعتقاد بأنه داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية واحترام للمواثيق ، لما خارجه فليس هناك شيء أخلاقى ومن ثم يكتسب الأفراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع ، وبه يصبحون بشرا كاملين ، أى أن المقولة الأخلاقية الرئيسية هنا ستكون هى المواطن وليس الانسان . ( انظر : ج . سباين ، تطور الفكر السياسى ، ك ٤ ، الترجمة العربية ، ص ٧٨٤ ) . ونحن مع اقرارنا مع سباين بتآثر روسو بالفلسفة السياسية والأخلاقية لأفلاطون وأرسطو ، الا انه لا يمكن القول بأنه قد قبل نظريتهما تماما ، وقد نبه الى ذلك آلان بلوم A. Bloom .

لحد دارسى روسو الكبار فى مقال له عنه ( انظر :

A. Bloom, History of Political Philosophy , 2 ed , Chicago, 1972, p. 534, edited by L. Strass . ) :

وعلى أى حال فإن تآثر أفلاطون لم يتوقف عند تلك النقطة بل تعداها الى ذلك الاهتمام الشديد لدى روسو بالبحث فى القانون مع

الفارق ، فالقوانين عنده بمعناها المحدد هى الشروط للاتحاد المدنى ، وهو يسمى « جمهورية » كل دولة تحتمها القوانين ايا كان شكل الادارة فيها لانه عندئذ فحسب تكون المصلحة العامة هى التى تحكم ، ويكون الشأن العام ذا شان حقيقى ، فكل حكومة شرعية تكون « جمهورية » . ( العقد الاجتماعى ٢ ك ٢ - ف - ٦ - ص ٨٠ ) . ولكنى لا يختلط علينا الامر فان روسو لا يقصد بالجمهورية اى نظام حكم معين نالارستقراطية او الديمقراطية او الملكية ، بل يقصد بها اى حكومة تقودها الارادة العامة للشعب ممثلة فى القانون الذى يضعه الشعب وتخضع له الحكومة وتنفذه . فتصبح انذاك حكومة شرعية ايا كان شكلها ، ولما كانت تنفذ القانون الذى يضعه الشعب ككل وبصورة مباشرة وليست نيابية - كما اوضحنا من قبل - فهى فى رايه ايا كانت صورتها يمكن ان تسمى جمهورية .

ولقد عرف روسو الحكومة قائلا « انها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من اجل الاتصال المتبادل بينهما ، مكلفة بتنفيذ القوانين وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء . . . . . فهى ليست سوى اناية ، وظيفة يشغلها موظفون من قبل صاحب السيادة » ( ك ٣ - ف ١ - ص ١٠٦ ) . ولقد اتفق روسو مع نفسه طوال كتابه فى النظر الى الحكومة على هذا النحو الذى اصبحت فيما بعد هو مفهومها فعلا فى ظل الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة . فلقد نجح روسو تماما فى التمييز بين مفهومين كثيرا ما يختلطان علينا حتى الان رغم ان هذا التمييز قديم قدم ارسطو ، حينما قال روسو موضحا الفارق الاساسى بين الدولة والحكومة « ان الدولة توجد بذاتها وان الحكومة لا توجد الا بصاحب السيادة » ( العقد ، ك ٣ - ف ١ - ص ١١٠ ) ، فالدولة عنده كما كانت عند ارسطو قديما هى مجموع المواطنين والحكومة هى مجرد هيئة من هيئاتها تمثل السلطة التنفيذية . ( انظر :

Aristotle, The politics, B. 3 - ch. I, Eng. trans. by Sinclair,  
Penguin Books, P. 101 - 102 ) .

ولقد حدثنا روسو عن أنواع الحكومات حديثا يذكرنا ايضا بأرسطو ، حيث ان الأخير صنف الحكومات على أساس مبدئين هما : النظر إليها من حيث عدد أفرادها ومن حيث الغاية التي تستهدفها ومن حيث عدد الأفراد ، فالحكومة إما حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة الشعب ، ومن حيث الغاية ، فهي إما ان تعمل لخير الشعب فتكون حكومة صالحة أو لخير أفرادها فقط فتكون حكومة فاسدة يستهدف أفرادها تحقيق مصالحهم الشخصية . وإذا مزجنا بين المبدئين كان لدينا ستة أنواع للحكومة عند أرسطو هي على التوالي ، الملكية ، الأرستقراطية ، الديمقراطية ، وتلك هي الحكومات الصالحة . والطغيان ، والأوليغارشية ، والديمقراطية وهي الحكومات الفاسدة وهي حكومات مضادة للثلاثة الأولى . ( انظر : Aristotle, B. III, p. 107 - 113 ) .

ولقد قسم روسو الحكومات على أساس المبدأ الأرسطي الأول ، حيث نظر الى الحكومات من حيث عدد أفرادها وافترض خيريتها ، فرأى ان الحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية ، ولكنه رتبهم عكس الترتيب الأرسطي مما يتوافق مع منطق مذهبه السياسي ، اذ انه يميل الى تفضيل الحكومة الديمقراطية فهي الحكومة الكاملة التي بلغ من تقديره لكمالها ان قال « لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطيا » ( نفس المصدر ، ك ٣ - ف ٤ - ص ١٢٠ ) . وبما كان البشر ليسوا آلهة فهي لا تصلح لهم في كل الاحوال ، ولذلك قال روسو عنها وعن كل الاشكال « ان كلا من تلك الاشكال يكون الأفضل في حالات معينة والآخر في حالات أخرى . . وإن عدد الحكام يجب ان يكون متناسبا تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين ، فالحكومة الديمقراطية تلائم الدول الصغرى ، والأرستقراطية تليق بالمتوسطة ، والملكية تناسب الدول الكبرى » ( نفسه ، ك ٣ - ف ٣ - ص ١١٦ ) .

وبالإضافة الى ذلك فقد حدثنا عن التوافق بين البيئة المعينة وبين شكل معين من اشكال الحكومات مبيرا في ذلك مونتسكيو ، « ففي كل

بيئة - كما قال روسو - يمكن ان نعزوا اليها شكل الحكم الذى تجتذبه .  
وان نحدد نوع السكان الذين يجب ان يكونوا فيها « ( نفسه ، ف ٨ -  
ص ١٣٤ ) »

وعلى اى حال فقد سغل روسو بالاجابة على السؤال الذى شغل  
كل فلاسفة السياسة من قبله ، وهو اى الحكومات افضل بصورة مطلقة ؟  
ويدا اجابته ببيان صعوبة هذا التساؤل ولا محدوديته ، وعلى ذلك فضل  
ان يعطينا ابرز علامة على اصلح الحكومات على الاطلاق ، وهى « انه  
اذا تماوت جميع الظروف تكون الحكومة التى يتكاثر فى ظلها السكان  
ويعمرون البلاد دون وسائل خارجية او التجنس او اقامة مستعمرات ،  
هى الافضل بكل تأكيد ، والحكومة التى يقل فى ظلها الشعب ويهلك  
تكون الاسوأ » ( ك ٣ - ف ٩ - ص ١٤٠ )

حقا انها اعظم علامات اصلح الحكومات !! . وانى لآعرف مقدما  
ان اعتراضات كثيرة يمكن ان تثار على مقولة روسو وخاصة ممن ينادون بـ  
« تنظيم الأسرة » والحد من النسل . ولكن ليتأملوا كلمات روسو دون  
ان يتعللوا بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى استدعتها  
بتكاسلنا وعدم الاطراد فى التقدم وفى السيطرة على الظروف الطبيعية  
والتي كانتا من ابرز سمات القرن الثامن عشر الذى يخاطبنا منه فيلسوفنا ،  
ولقد كان هو نفسه يعرف انه يضع معيارا صعبا ، ولذلك فقد نادى قائلا  
فى ختام ذلك الفصل : « ايها الماهرون فى التخطيط ، الان بجيء  
دوركم ، فاحسبوا وقدروا وقارنوا !! » . فهل نحن فاعلون ؟

ان الغربيين قد فعلوا ونجحوا وتقدموا وعاشوا ديمقراطيتهم  
واستطاعت حكوماتهم ان تسد احتياجات مواطنيها رغم تزايدهم باستمرار ،  
كما استطاع الشعب دائما ان يزيد من انتاجه عن طريق العلم الجاد النافع  
والتخطيط السليم والعمل المثمر الذى لا يتوقف . . فهل نحن فاعلون مثلما  
فعلوا !! ام سنظل نركز على اقل وسائل التغلب على مشاكلنا فعالية وهى  
الدعوة الى التنظيم والتحديد للنسل !!!

وكما اعطانا روسو ذلك المعيار للحكم على اصلح الحكومات ، اعطانا كذلك معيارا للنظر من خلاله الى الشعوب وتقييم حركتها فى التاريخ حينما يقول فى عبارات عنيزة جديرة بالتأمل « ان معظم الشعوب وكذلك الافراد لا تكون طيبة الا فى شبابها وتصبح مع التقدم فى السن غير قابلة للدفويم . ومتى استقرت العادات وتواصلت الاحكام المسبقة تصبح محاولة اصلاحها خطيرة وجهدا ضائعا ، بل ان الشعب لا يطيق المساس بامراضه لتخليصه منها كأولئك المرضى الحمقى الجبناء الذين نرتعد فرائضهم لرؤية الطبيب » ( العقد الاجتماعى - ك ٢ - ف ٨ - ص ٨٧ ) .

ان روسو بهذه الكلمات يضح يدنا على لحد القوانين الهامة التى تنتمى لفلسفة التاريخ اكثر مما تنتمى الى فلسفة السياسة ، حيث ان الشعوب الشابة التى تظل روحها كذلك ، يظل عطاءها الحضارى فياضا ومسيرتها مستمرة ، بينما الشعوب التى تشعر بانها قد تقدمت فى السن فانها لا تقبل التجديد وتنفر من أى محاولة للاصلاح . ولنتذكر هنا فيلسوفنا العريقى الفذ ابن خلدون ، فقد سبق روسو فى التاكيد على ذلك واستخرج من خلاله نظريته فى اطوار الدولة وأوضح عوامل البقاء والفناء لدول والحضارات ( انظر : مقالنا عن « عصبية ابن خلدون » فى مجلة القاهرة الفاهرية ، العددان ٢٨ ، ٢٩ ) .

ولقد ربط روسو بين شباب اى شعب وبين حبه الشديد لحيته وتمسكه بها ، فالشعب « يستطيع ان يجعل من نفسه حرا طالما هو فى حالة الهمجية ( الحالة الطبيعية ) ، ولكن لا تبقى قهرته على ذلك عندما تكون طاقة المدينة قد استنفدت . فالاضطرابات تستطيع عندئذ هدمه دون ان يكون فى مقدور الثورات تجديد حياته ، وما ان تتحطم قيوده حتى يسقط بددا ولا يعود له وجود ، ويكون عندئذ بحاجة الى سيد وليس الى محرر . ليتها الشعوب الحرة تذكرنى هذه الحكمة : يمكن اكتساب الحرية ، ولكن لا يمكن استردادها ابدا » ( نفسه ، ص ٨٨ ) .

لقد كان روسو كسابقيه من فلاسفة التنوير ، يعزف على وتر الحرية .

ولا اغنى ان قلت انه كان اكثرهم نحسا لها ومناداة بها . ورغم الغربة الى قد نجدها في بعض افكاره والتي ظن البعض انها معادية لروح فلسفة التنوير ، الا ان لنا معيارا اخر للتقييم ، فليس فيلسوفا من قلد غيره من انفلاسة ومار على درب غيره وقد كان روسو فيلسوفا اصيلا وليس مجرد كاتب من كتاب التنوير كما كان فولتير . لقد اراد ان يكون متخفا عن عهد ، فلمس ببراعة بعض ما لم يلمسوه واستطاع ان يتخطى الافكار الشائعة ، ووسع من الدائرة التي دار فيها اقرانه ومعاصريه . فهو لم يهدم عالم القرن الثامن عشر انمسا غير فقط مكان مركز ثقله كما قال ارنست كاسيرر *Ernst Cassirer* ومن هنا نستطيع القول ان روسو وهو يحاول تخطى الافكار السائدة ، قد استطاع ان يفتح افاق عصر جديد في الفلسفة السياسية كما قال جوته *Goethe* ذلك بحق ، ففي الوقت الذي ارتفعت الاصوات فيه لمهاجمة روسو ووصفه بـ « الخائن » وبـ « العدو اللئيم » لفلسفة التنوير . قال عنه كانط *Kant* « انه قد وضعني في الطريق المستقيم » . ومنه تعلمت احترام الطبيعة الانسانية ، واعتبرت نفسي اقل فائدة من ذلك العامل العادي ، واعتبرت ان فلسفتي لم تساعد البئر العاديين على اثبات حقوقهم » . ( انظر :

*Ilussner p. , La Philosophie politique de Kant, Paris, P. U. F., 1962, p. 89* ) .

وليس من شك ان تغيير مركز الثقل الذي قام به روسو لا يتوقف فقط على ما محه كانط بالنظر الى تحليل روسو للطبيعة الانسانية ووقوفه بجانب الأفراد العاديين ، بل ان اساس التغيير هو محاولته - كما قلنا من قبل - الربط بين الفردية والجماعية ، اى ازالة الحواجز بين الفرد والمجتمع مع بقاء حرية الافراد كاملة غير منقوصة . ان هذا الربط الذي كشف عنه سباين واعتبره من تأثير افلاطون والفلسفات السياسية الكلاسيكية ، والذي اعتبره شوفالييه ربطا معقدا ومتناقضا « يقود قارىه روسو من منحدر لوكي يتعلق بحك السلطة ، « حتى العظم » ( اى يدافع عن الحرية الفردية ضد استبداد الحكومات ) ، الى منحدر هوبزى يعود



فيه كل شيء للحكم المطلق ، وترسم فيه سلفا كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية » ( انظر : شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسى ، ص ٥٢٣ ) .  
اقول ان هذا الربط رغم ذلك الهجوم عليه هو ما سنجده بعد ذلك لدى هيجل فى ربطه بين الوعى الذاتى ( الحرية الذاتية للفرد ) والوعى الموضوعى ( الحرية الموضوعية للمجتمع ) ، وظهورهما معا فى الكل الاخلاقى ( الدولة ) . فعند هيجل ومذهبه المثالى تظهر اهمية روسو الكاملة وخصوصا فى ذلك التمجيد للارادة الجماعية والمشاركة فى الحياة العامة .

وعلى أى حال فان افكار روسو لم يتوقف تأثيرها على من جاء بعده من الفلاسفة الذين فهموا وقدروا ذلك الاتجاه الجديد الذى حاول فتح الطريق اليه . بل انه قد حصل بعد وفاته على التكريم والمجد الذى لم يجده فى حياته ، فقد نشرت مؤلفاته كاملة فى جنيف عام ١٧٨٢ م . كما اندلعت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ بتاثير فلاسفة التنوير وعلى راسهم روسو ، فهى كما جاء على لسان جافرووش فى رواية البؤساء لهوجو Hugo « غلطة فولتير .. غلطة روسو » . وقد عبر الشعب الفرنسى عن تقديره لروسو حينما طاف فى عام ١٧٩٠ م بتمثاله النصفى فى شوارع باريس بكل زهو وفخار .

ومنذ ذلك التاريخ لم يصبح روسو .. كما كان يردد فى حياته .. شريفا بين البشر بل أصبح احدهم حينما وجدت افكاره طريقها الى قلوب وعقول الشعوب الاوربية . واصبح روسو .. الذى لم يجد الصداقة فى حياته .. صديقا لكل الناس ولكل مثقف محب للحرية والمجتمع على مر الاجيال والعصور .

### اهم مصادر الفصل الخامس عشر

(١) جان جاك روسو : فى العقد الاجتماعى ، ترجمة ذرقان قرقوط ، بيروت ، دار القلم ، بدون تاريخ .

(٢) جان جاك روسو : الاعترافات ، ترجمة محمد بدر الدين خليل ، القاهرة ، مطبوعات كتابى ، بدون تاريخ .

(٣) جان جاك شوفالبيد : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة: د . محمد عرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٥م .

(٤) جورج سبين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م .

(٥) جون لوك : الحكومة المدنية ، ترجمة محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترنا لك ، رقم ٨١ ، بدون تاريخ .

(٦) د . مصطفى النشار : عصبية ابن خلدون ، مجلة « القاهرة » القاهرية ، العددان ٢٨ ، ٢٩ ، أغسطس ١٩٨٥ م .

(7) Aristotle : The Politics , Eng. trans. by Sinclair, Penguin Books , U. S. A. , 1977.

(8) Bloom : History of Political Philosophy, edited byl. Straus, 2 ed., Chicago . 1972.

(9) Lassner P. : la Philosophie Politique de kant : Paris, P. U. F., 1962.

(10) Hobbes : Leviathan, Penguin Books, U.S. A. 1977.

## الفصل السادس عشر

هيجل ..

و « عقلانية التاريخ » .

لا شك أننا مع هيجل ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ م ) سنكون - على حد تعبير كروتشه - فى حضرة آخر عبقرية نظرية فى تاريخ الفلسفة ، عبقرية ضارعت عبقریات أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط .. اذ لم يظهر بعده سوى مواهب صغرى كان اصحابها مجرد اتباع ولم يكن لهم - فى رأى كروتشه - كبير شأن .

ولقد أجمل زكريا إبراهيم فى مؤلفه عن هيجل اختلاف الآراء حول فلسفته فقال « قال عنه قوم انه « الفلسفة » بلحمها ودمها ، ولكن قوما آخرين اطلقوا عليه « القاتل الحقيقى للفلسفة » وعلن البعض انه فيلسوف الفلاسفة او الفيلسوف بالف ولازم التعريف ، ولكن البعض الآخر لم يشأ ان يعده أكثر من مجرد عالم لاهوتى ! وقال عنه كيركجارد انه الفيلسوف الذى جرؤ على وضع « الفلسفة » فوق مستوى « الدين » ، ولكن البعض لم يجدوا فى كل مذهبه سوى مجرد صورة مقنعة من صور « الفلسفة المسيحية » ! وذهب قوم الى انه كان صاحب كبر مذهب ايقانى او اعظم فلسفة ايجابية ، بينما زعم شلنج انه لم يستطع ان يقدم للناس سوى مجرد « فلسفة سلبية ! » ... وقال البعض ان فلسفته كانت هى الاصل الذى صدرت عنه شتى النزعات الشيوعية والاحادية المحدثه ، بينما اعلن البعض الآخر انه لم يكن سوى مفكر بورجوازي بروتستانتى . وعلى قوم من شأن فلسفته فقالوا انه اعظم مفكر اثر على مجرى التفكير الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين بينما حاول قوم آخرون ان ينتقصوا من قيمته الفكرية فقالوا ان كل مذهب لم يكن أكثر من « عريضة فكرية »

سرعان ما اطلع بها تقدم الفكر العلمى فى القرن العشرين ! « (\*)

وكل ذلك الاختلاف يؤكد بالطبع مقولة كروتشه الاولى عن عبقرية هيجل الفلسفية التى تفجر من خلال التأثير بها سواء بالايجاب او سلبا كل التيارات الفلسفية فى عصرنا الحالى من الماركسية الى الوجودية الى البراجماتية والتحليلية ، ففلسفة هذه التيارات المتباينة نشأت اول ما نشأت من اختلافها مع هيجل . فكلهم خرجوا من عبادة هيجل بلا شك .

واذا كان ذلك كذلك بالنسبة لمكانة هيجل الفلسفية عموما فى تاريخ الفلسفة . فاننا سنركز فى هذه العجالة على لخص خصائص فلسفته . انها فلسفته فى التاريخ فهو واحد من اهم الفلاسفة الذين ارتبطت بهم فلسفة التاريخ . فعلى الرغم من اننا قلا لا نوافق على الكثير من اراء هيجل الجزئية بصدد تفسيره للحضارات المختلفة ورائه فيها ، الا اننا لا نملك مع ذلك الا احترام جراءة هيجل وقدرته البديعة على الكشف عن جوهر جديد للتاريخ فلا شك اننا معه فى أن الفكر هو أساس التاريخ ، فالتاريخ ليس الا تاريخا للوعى وتطور الوعى هو بمثابة تطور للتاريخ والشعوب غير الواعية لا نستطيع ان نقول عنها انها شعوبا حرة فالحرية لا يملكها الا من يعيها ويعى اهميتها ويعى انها فى الوعى بها . والوعى بها لا يكون الا من خلال العقل لان العقل جوهر التاريخ وجوهر الانسان على حد سواء ..

#### ● أسس النظرية الفلسفية للتاريخ .

بذل هيجل جهدا فى توضيح ما يعنيه بفلسفة التاريخ حينما هاجم الكثيرون هذا النوع من الدراسة على أساس ان الفيلسوف يأتى معه بآراء ومقولات فلسفية مسبقة ويرغم الاحداث والاعمال والظواهر التاريخية على الدخول فى هذه الافكار والمقولات الجاهزة المعدة مسبقا . واقد رد

---

(\*) انظر : زكريا ابراهيم : هيجل او المثالية المطلقة ، دار مكتبة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ١٥ - ١٦ .

هيجل على هؤلاء محددا ما يقصده بالنظرة الفلسفية للتاريخ لو فلسفة التاريخ على أسس هي :

أولا : أن فيلسوف التاريخ لا يزاحم المؤرخ التجريبي في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة التاريخية كالوثائق وما إليها ، بل أن الفيلسوف لا ينشغل بمثل هذا إنما هو يفسر التاريخ بوصفه تجليا لحركة الروح العاقلة في الزمان .

ثانيا : أن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ - في نظر هيجل - هي الفكرة البسيطة عن العقل والتي تقول « أن العقل يسيطر على العالم ، وأن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا » .

والواقع أن العقل يحتل مكانة مركزية في فلسفة هيجل ، ففلسفته باقسامها الثلاثة لا تدرس إلا موضوعا واحدا هو العقل في مجالات مختلفة : العقل الخالص في المنطق ، العقل في حالة اغتراب عن نفسه في الطبيعة والعقل حين يعود الى نفسه في فلسفة الروح(§) .

ومن ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ ، وإذا كان يبدأ فلسفته للتاريخ بدون برهنة على أن العقل هو جوهر التاريخ فإنه قد برر كيف أن العقل هو جوهر الطبيعة فقال : أن الطبيعة تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية . ونحن نشعر بالحاجة الى وحدة وسط هذا التنوع الهائل وهذه الوحدة تتبدى في العنصر الكلي الكامن وراء التنوع فالأنواع أو الكليات هي ما يشكل العقل في الطبيعة وهذا الكلي هو الحقيقي وهو الماهية ولا يمكن للحواس أن تدركه فهو لا يرى ولا يسمع لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فحسب . . فالطبيعة بناء على هذا هي نوع من الفكر لكن لا كالفكر

---

(§) « انظر في هذا بالتفصيل ما كتبه د . امام عبد الفتاح في كتابه « المنهج الجدلي عند هيجل » طبعة دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م ، ص ٢١ وما بعدها .

الانسانى بل هى نسق من الفكر اللاواعى او على حد تعبير شلنج انها عقل اصيب بالتحجر .

ثالثا : اذن العقل جوهر التاريخ كما هو جوهر الطبيعة مع هارق هام هو ان العقل الذى ينمك التاريخ هو عقل واع بذاته اعنى هو العقل البشرى . اما حركة النظام الشمس فهى تتم وفقا لقوانين هى العقل 'لخامن فى ظواهر الطبيعة لكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفنا لهذه القوانين يمكن ان ينسب لها اى ضرب من ضروب الوعى (\*\*) .

اذ الوعى الذاتى لا يكون الا للانسان .

رابعا : ولا يعنى القول بالعقل كجوهر للتاريخ اننا نقم افكارا فلسفية على علم التاريخ . بل ان هذا - فى نظر هيجل - نتيجة مستخلصة من التاريخ نفسه فتاريخ العالم كان تطوره مسارا عقليا وان التاريخ يشغل المجرى العقلى الضرورى لروح العالم .

فهيجل نفسه قد حذر من اختراع افكار قبلية وحشرها فى وتائق المسافى وحذر ايضا من الروايات 'الخرافية التى تفتش انتشارا واسع المادى بين الناس لكنها لا تعد مع ذلك جزء من التاريخ ومن امثال هذه الروايات كما يقول هيجل ما يروييه اليهود عن انفسهم من انهم شعب مختار نعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمه ومعرفته شامة بجميع قوانين الطبيعة والروح .

ولكن يمكننا ان نتساءل هنا من اين اتى هيجل بهذه الفكرة الى التاريخ هل هى فكرة جديدة اخترعها ويريد تطبيقها فى التاريخ ام انها قديمة استفادها هيجل عن غيره ؟؟

الحق ان هيجل نفسه اعترف يقدم هذه الفكرة ويحدثنا هو نفسه عن مصادرها .

---

(\*\*) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول ، العقل فى التاريخ ، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للطباعة والشر بالقاهرة ، ص ٧٦ .

وايضا راجع ما كتبه د. امام فى المقدمات العامة للنزاع ، ص ٣٨ .

## ● العقل فى التاريخ :

يقول هيكل : ولريد فقط ان استشهد بوجهتى نظر اثنتين متعلقتين بهذا الاعتقاد العام وهو ان العقل قد دبر ولا يزال يدبر الكون وبالتالى يدبر التاريخ ايضا ..

اولاهما تكمن فى هذه الظاهرة التاريخية الا وهى ان انكساجوراس اليونانى كان اول من قال بان العقل ( النوس ) او ملكة الفهم هو الذى يمسوس الكون . وليس العقل الواعى لنفسه ولا الروح بما هى روح بل يجب التمييز بوضوح بين هذين الشيئين ، ان العقل هو الذى تتألف منه القوانين الثابتة التى تحدث بموجبها حركة النظام الشمسى . ولكن الشمس والكواكب التى تدور حولها بموجب هذه القوانين ليس لديها وعى عن حركاتها . ان الانسان هو الذى يستنتج هذه القوانين من الظواهر الطبيعية وهو وحده الذى يعرقها .

وما ان استعار سقراط هذه الفكرة من انكساجوراس حتى اخذت فوراً مكانا هاما عند الفلاسفة عدا لبيقور الذى نسب حوادث الطبيعة الى المصادفة .

ويرى افلاطون ما وجد سقراط من نقص فى هذه الفكرة التى قال بها انكساجوراس ، وهذا للنقص كان ان انكساجوراس قد عجز عن تطبيق المبدأ فى مجال الطبيعة المشخصة وعدم تفسيرها من خلال هذا المبدأ . فقدبقى هذا المبدأ بصورة عامة فى عالم المجردات ، ويتعبر ادق لم تفهم الطبيعة على انها نمو لهذا المبدأ وتنظيم ناتج عنه ولا ان العقل هو سببها (❖) .

ويستطرد هيكل : واذا كنت قد تكلمت عن بدء ظهور هذه الفكرة

---

(❖) راجع المقتطفات المترجمة من كتابات هيكل المنشورة بكتاب « هيكل » تأليف اندريه كريسون واميل برييه وترجمة الدكتور احمد كوى ، المنشور ببירות ، منشورات دار بيروت ، ١٩٥٥م ، ص ١١٣ وما بعدها .

الا وهى ان العقل يدبر الكون واشرت الى ما اعترضها من نقص فما ذلك الا لان هذا النقد ينطبق بتمامه على ما نعرفه لهذه الفكرة من شكل اخر الا وهو ايماننا بهذه الحقيقة الدينية من حيث ان الكون لا تقتصر به المصادقة ولا الاسباب الخارجية العرضية وانما تدبره عناية هى العناية الالهية . وهذه الفكرة تقابل المبدأ المشار اليه . فالعناية الالهية هى فى الواقع الحكمة المقابلة للقدرة اللانهائية التى تحقق غاياتها اى غاية الكون النهائية المطلقة العقل ، فالعقل هو التفكير الذى يحقق ذاته بكل حرية .

ولكن الاختلاف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذى نقول به هو ذاته التعارض بين مبدأ انكساجوراس وبين مبدأ مقراط . فهذا الاعتقاد هو ايضا غير محدد اذ هو ايمان بالعناية بصورة عامة . وهذه العناية لا ترتقى الى تحديد دقيق بحيث يمكن تطبيقها على الظواهر بكليتها وعلى سياق الحوادث فى مجموعها . فمفسر التاريخ الأخذ بهذا الاعتقاد يبقى فى عالم المجردات ويكتفى بان يعتمد بصورة عامة على مبدأ العناية دون ان يحاول تطبيقه على تفاصيل الظواهر الدقيقة .

اما العناية بمعناها الحقيقي فهى التى ترسم للحوادث مجراها وهى ما نسميه بمخطط العناية . ولكن هذا المخطط يبقى خافيا عن انظارنا وانه لمن الجسارة بمكان ان نحاول ادراكه . ونحن وان كان بإمكاننا ان نفحص به حالات خاصة . الا اننا فى التاريخ امام عدد كبير من الافراد والشعوب والدول ولذلك فلا نستطيع ان نعتمدفى التفسير على العناية (١) . ومن هذا يتضح كيف ان الصورة الدينية للعناية مرفوضة عند

(١) لقد نقد مقراط عدم استطاعة انكساجوراس استعمار عبارته القائلة « ان العقل هو منظم الاشياء جميعا » حيث لم يندلج ان يفسر الطبيعة من خلالها تفسيرا غائيا حينما عاد الى رأى السابقين اى تفسير الطبيعة تفسيرا ماديا عن طريق العناصر الاربعة . [ انظر فى هذا : « مآب » ، « فيدون » لافلاطون ، ترجمة د . زكى نجيب محمود فى كتاب « مآب » ، افلاطون »



هيجل لانها تختلف ان لم تنافض الفكرة الهيجلية مثلما ان صورة العقل في الطبيعة لدى انكسار جوارس مرفوضة ايضا . . فما هي الفكرة التي يريد هيجل عرضها وما هو التفسير الذي يقصده لهذا المبدأ التقديم القائل بان العقل يحكم العالم ؟ .

لدى هيجل ثلاث عناصر اساسية تفسر لنا هذه المقولة وتقدم ما نسميه بالصورة التركيبية العامة لسار التاريخ عنده وهذه العناصر هي .

اولا : طبيعة العقل ( الروح ) :

يحدد هيجل طبيعة الروح بأنها عكس طبيعة المادة فاذا كانت ماهية المادة الثقل فان ماهية العقل ( الروح ) هي الحرية . فالمادة تميل الى المركز لان خاصيتها الأساسية الثقل او الجاذبية ولانها مؤلفة من ذرات منفصلة فان وحدتها خارجية . اما الروح فكل صفاتها لا توجد الا بواسطة الحرية ، وليس لديها وحدة خارج ذاتها وانما وحدتها بداخلها .

فهيجل يقصد بالحرية هنا التعين الذاتي لو الاستقلال فانت حر بمقدار ما تكون مستقلا لا تعتمد في وجودك على شيء اخر خارج ذاتك . فالروح لكي تكون حرة اصيله عليها ان تعتمد على نفسها فقط . اعني انها لا بد ان تكون هي الذات والموضوع في آن معا ، ان تكون العارف والمعروف في آن واحد ، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعي الذاتي ، لو الوعي الذي يعي نفسه حين يدرك العالم الخارجي ، حين يصبح الانسان عالما معقولا بتحقيق العقل في الخارج بطريقة موضوعية .

وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل الى هذه المرحلة ، مرحلة الوعي الذاتي ، اعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على انه ملك لها ( ١ ) . تاريخ العالم

( ١ ) راجع معنى الحرية عند هيجل فيما كتبه الدكتور زكريا ابراهيم في « هيجل أو المثالية المطلقة » طبعة دار مصر للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٠م ، ص ٢٢٦ وما بعدها .

اذن هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل الى وعى بذاتها اعنى لكي تكون حرة ، ومن هنا فهو ليس الا تقدم الوعى بالحرية وكل مرحلة من مراحل سيده تمثل درجة معينة من درجات الحرية . وأول مرحلة يبدأ منها هيجل من الحضارات الشرقية القديمة : الحضارة الهندية والفارسية والصينية والفرعونية . . وهذه الحضارات تتميز بخاصية اساسية هى ان المواطنين جميعا فى كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيدا للحاكم ينفذون مشيئته . وهذا الحاكم كان وحده هو الحر المستقل لكن حريته لم تكن الا جريا وراء شهواته واهوائه ، فهى ليست نعينا لذاته ومن ثم كان الحاكم طاغية لا انسانا حرا .

فما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد اتساع نطاق الحرية عما كان عليه عند الأمم الشرقية القديمة . فقد كان المواطن اليوناني الروماني مواطنا حرا وكانوا ينظرون فى ظل هذا الى مواطنى الأمم الأخرى على أنهم برابرة وهمج ، ولقد اقر هذا فلاسفة اليونان الكبار افلاطون وارسطو فى اعتقادهم وتبريرهم لنظام الرق .

وصل بنا هيجل فى تحليله الى ان الأمم الجرمانية كانت اول الأمم التى تصل الى الوعى بان الانسان بما هو انسان حر . وأن الحرية تؤلف ماهية الروح . وقد عانت البشرية حتى وصلت الى هذا الأمر .

**ثانيا : كيفية تحقق العقل فى التاريخ :**

ويحدثنا هيجل بعد ذلك عن الوسائل التى تستخدمها الروح لكي تتحقق بالفعل فى العالم فيقول : ان الروح فى الأصل اشبه بالبذرة الجوانية ثم تبدأ فى تطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة فى ذلك وسائل خارجية وظاهرة تتمثل أمامنا فى التاريخ . . لكن ما هى هذه الوسائل ؟؟ على الرغم من أن الموضوع الحقيقى للتاريخ هو الكلى لا الفرد ومضمونه الحقيقى هو تحقق الوعى الذاتى للحرية لامصالح الفرد وحاجاته وافعاله .

لكن اول نظرة الى التاريخ - فيما يقول هيجل - تقنعنا ان افعال

للناس تصدر عن حاجاتهم وإنفعالاتهم ومصالحهم الخاصة . فيكون بذلك اقتناعنا بأن محرك التاريخ هو اشباع الرغبات الانسانية فهى اكبر منابع السلوك اثرا . وليس من شك ان حاجات الأفراد ومصالحهم هى الدافعة الى كل سلوك تاريخى وان تحقيق حاجات الفرد هو الذى ينبغى ان يحدث فى التاريخ .

وقد تعرض علينا عملية اشباع هذه الحاجات الكثير من المناظر الكثبية والظواهر المخيفة ، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعرف بالحدود والحواجز التى يفرضها عليها القانون والأخلاق لكنها مع ذلك وسائل لتحقيق ما نسميه بالمصير الجوهري او الغاية المطلقة او النتيجة الحقيقية للتاريخ .

ويشير هيجل هنا الى ان الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها ، فالمبدأ او الغاية او طبيعة الروح هى شئ مجرد عام وكلى فحسب او هو وجود من اجل ذاته ، لو وجود بالقوة بلغة أرسطو اعنى له وجود لم يظهر الى العالم الخارجى بالفعل ، لأنه يحتاج الى عامل آخر يحوله من الامكان الى التحقق الفعلى وهذا العامل الثانى هو الارادة وهو يعنى بها فاعلية الانسان بالمعنى الواسع للكلمة فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنتقل الى حيز الفعل . ومعنى ذلك ان كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادئ وافكار عامة قد احتاج الى منفعة شخصية او حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذى يخرج هذه المبادئ العامة الى حيز الوجود الفعلى ويجعلها تتحقق وعلى ذلك فلم يتم انجاز شئ دون اهتمام خاص من جانب الفاعل . اذ يقول هيجل فى وضوح شديد « اننا نؤكد انه لم يتم انجاز شئ دون اهتمام خاص من جانب الفاعل واذا كان الاهتمام يسمى انفعالا . . فاننا نستطيع ان نؤكد على نحو مطلق انه لم ينجز شئ عظيم فى العالم بدون عاطفة وانفعالات » (\*) .

(\*) راجع ما قاله هيجل فى محاضراته فى فلسفه التاريخ ، الترجمة العربية ص ٩٢ وما بعدها .

ولذلك نجد هيجل يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة : الأول هو الفكر والثاني هو انفعالات البشر ويقول إن الجانب الأول هو السدى والثاني هو اللحمة في النسيج الهائل يغزل منه التاريخ الكلى ، أما الحرية الأخلاقية التى تتحقق فى الدولة فهى الوحدة التى تجمع هذين الجانبين معا . واعتراف هيجل بهذا الجانب الذاتى الداخلى للفرد ودوره فى التاريخ الكلى جعله يقرر أنه لو حدث اتحاد بين هذا الجانب الذاتى مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما فى الآخر اشباعه وتحققه الفعلى ، فإن الدولة فى هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيسا قويا متينا . ولاحظتة التى تصل فيها الدولة الى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هى فترة ازدهارها وقوتها . ويحتاج هذا التحقق الى صراع طويل يقوم به العقل لكى يكشف عن النظم السياسية التى يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود كما يحتاج الى تربية وترويض للحاجات الانانية والمصالح والانفعالات الجزئية .

ولعل هذا ما حدا بهيجل الى ان يبين دور الأبطال فى التاريخ ويعترف بهذا الدور لكنه يرى أن الأبطال الحقيقيين هم لأبطال التاريخ الذين وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلبا عاما ، وهذا بما لديهم من بصيرة بمتطلبات العصر وهذا هو مصدر عظمتهم .

ولعلنا نلاحظ هنا مدى ما يكمن فى هذه الفكرة الهيجلية من واقعية فهو يصور العلاقة الجدلية بين المثالى والواقعى كما يلاحظها فى التاريخ على حد تعبير جارودى (Garrudy) ، لأنه يعرف عظماء الرجال بانهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة لو ما يجب فعله فيها . والمثالية هنا ليست شيئا بعيدا عن الواقع أو عن التاريخ فهى ليست خلقا أو ابداعا

---

(\*) (Garrudy ( Roger ) , Perspectives de L' Homme, Paris, 1989, 1<sup>er</sup>, 409 - 410.

نقلا عن امام عبد الفتاح ، مقدمه ترجمته لمحاضرات فى فلسفة التاريخ ، ص ٤٠ .

فرديا ولا وحيا من السماء وانما هى معرفة ما هو موجود وما يتطلبه من فعل أى أن الرجل العظيم يمثل العقلانية الداخلية للتاريخ (❦) .

ثالثا : الشكل الذى تتحقق فيه الروح ( العقل ) :

ان هذا الشكل كما لوضحنا يتحقق من وجهة نظر هيجل حينما تتحد الارادة الذاتية والارادة الموضوعية او الجانب الذاتى مع الجانب الموضوعى ، وتتخلّى هذه الوحدة فى الكل الأخلاقى او الدولة . فهى وحدها الحقيقة الواقعية التى يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط ان يعرف ما هو مشترك للكل . ومن هنا كانت الدولة هى وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية او هى التحقق الفعلى للحرية ، اذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ، ذلك لأن الارادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الارادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع ارادة الانسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين (❦❦❦) ، ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها ونحن نكون احرارا حين نعرف به كقانون ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا . ومعنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية الروح لا بدايتها وهى تتخذ الجانب الذاتى وسيلة لهذا التحقق والصورة التى تتحقق فيها

(❦) انظر من مقتطفات هيجل « كيف تتجدد المؤسسات وما هو دور الرجال العظام فى التاريخ » بكتاب « هيجل » تاليف اندرية كريسنر واميل برييه ، الترجمة العربية ، ص ١٢٩ وما بعدها .

(❦❦❦) يذكرنا هذا بكارل ياسبرز حينما كتب عن العلاقة بين الحرية والسلطة فقال « ان الحرية ليس لها معنى الا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ولا تكون السلطة حقيقة الا عندما تبين الحرية . . ان كل من يصير حرا على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرا فالحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة » ( انظر فى هذا ، كارل ياسبرز ، الحرية والسلطة ، مقال بمجلة ديوجين ، العدد الاول الترجمة العربية ، نشر دار مصر للطباعة ، بدون تاريخ ، ص ٣٣ .

هى الدولة بوصفها الجانب الاخلاقى الذى يضم فى آن واحد الجانب الذاتى والموضوعى معا . ولكن كيف يمكن للانسان العادى ان يدرك ويفهم هذه الوحدة بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى ؟؟

هنا نجد هيجل يقرر ان الروح الانسانية ( العقل الانسانى ) يصبح واعيا بهذه الوحدة عن طريق ثلاث اشكال اولها : الدين ، فعن طريقه نصل الى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل الانسان المؤمن الى الوعى بالروح المطلق . وثانيها : الفن الذى تتحقق فيه وحدة الجانب الذاتى والجانب الموضوعى وثالثها : الفلسفة التى تقدم لنا صورة من هذا الاتحاد بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى بين الذات والموضوع . ويقول هيجل فى هذا : ان دين الدولة اى دولة هو الذى يحدد دستورها ونظمها السياسية كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا « فالدستور السياسى المعين لا يمكن ان يوجد الا مرتبطا بدين معين ، تماما كما انه فى الدولة المعينة لا يمكن ان توجد الا فلسفة معينة او نوع معين من الفن(\*) » .

وهذه الجوانب هى ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب وهى تتغلغل فى الأنشطة المختلفة لهذا الشعب . ومن هنا كان الشعب المتخلف سياسيا دائما لا يمكن ان ينتج فنا متقدما او فلسفة حقيقية . فوجود الدولة وتقدمها السياسى لازم لنهضة العلوم والفنون والآداب . ولا تظهر الفلسفة الا حيث توجد الحياة السياسية . فالفلسفة هى المرحلة التى يصل فيها العقل الكلى الى وعى بذاته وهى لا تبنى مجتمعا من لا شئ ولا تخلق نظاما من العدم ، لأنها كما يقول هى التعبير عن عصرها ملخصا فى الفكر .

---

(\*) انظر الترجمة العربية « لمحاضرات فى فلسفة التاريخ » لهيجل، ص ١٣٧ وما بعدها

## ● فلسفة التاريخ هي نظر الى التاريخ الحاضر :

لعل ما انتهى اليه هيجل في فكرته عن ان الفلسفة هي التعبير عن عصرها فقط دون محاولة استكشاف لما يمكن ان يكون من اصلاح او فساد، هي ما حدث به الى النظر الى فلسفة التاريخ نظرة تصادفها لدى هيجل بصورة غريبة ، اذ ينظر الى فلسفة التاريخ - على انها مقيسة بفكرته عنها - هي التاريخ نفسه مقيسا بوجهة النظر الفلسفية اى من وجهته انداخلية لا الخارجية . ومن هنا انكر هيجل علم المؤرخ بالمستقبل . واية وثائق هذه او لية مصادر تاريخية يملكها المؤرخ ويستطيع بواسطتها واستنادا اليها ان يتثبت من حقائق لم تحدث بعد ؟

وكما نظر الى التاريخ بمقاييس الفلسفة تبين بشكل واضح انه لا سبيل امامه الآن او بعد الآن لان يعرف شيئا عن المستقبل الذى اوصد بابيه فى وجهه . ان التاريخ لابد ان ينتهى بالحاضر لانه لم يحدث جديد بالنسبة لهذا الحاضر . ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر لو ان التقدم مستحيل فى المستقبل ولكن معناه الاعتراف بان الحاضر حقيقة واقعة واننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح او افن المسالة كما يقول هيجل هي ان المستقبل ليس مسالة معرفة ولكنه مسالة مخاوف وامال . وليست هذه المخاوف والامال من قبيل التاريخ .

ومن الواضح ان هيجل يقصد فيما سبق ان التاريخ لاينتهى فى المستقبل وانما ينتهى فى الحاضر . وقد واجهت هذه النظرية انتقادات عنيفة اهمها ما وجهه الكاتب السويصرى القدير احوار فيوتر الذى قال ان فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الانسانية من بدايتها الى نهايتها اى نهاية العالم والى يوم الحساب على نحو ما فعل مفكرو العصور الوسطى ولذا كان جهدهم عظيما . اما فلسفة هيجل فى التاريخ وهى لا تختتم التاريخ بيوم الحساب وانما تختتمه بيومنا هذا تنتهى بنا الى تمجيد الحاضر والاعتقاد بانه هو الوضع المثالى ، ومعنى ذلك انكارها

لاى تقدم يحتمل ان تحرزه البشرية فى المستقبل ثم هى من شأنها ان تبرر تبريرا فلسفيا زائفا اى مياسة بقاسية غير مستندة تبقى على الاوضاع الحاضرة بلا تغيير(❖) .

ونحن وان كنا نلوم هيجل على قصره النظرة الفلسفية الى التاريخ على النظر فى التاريخ الماضى والحاضر والتوقف عند هذا لان الوعى بالتاريخ الماضى والحاضر لابد ان يولد وعيا بما يمكن ان تكون عليه المراحل التالية للتاريخ وهذه هى قيمة فلسفة التاريخ الحقيقية ، فلقد سلب هيجل فلسفة التاريخ احد مقوماتها واحدى فوائدها .

فاننا - مع ذلك - لا نوافق فيوتر على ان فلسفة هيجل فى التاريخ من شأنها ان تبرر الاوضاع الحاضرة لان الوعى دائم والتطور دائم طالما ذلك ذلك الوعى يقظ لا يتوقف . فقصده هيجل كان ان التنبؤ بالمستقبل لما تنبؤا بمخاوف لو امال وهذا فى نظره ليس تاريخا وانما التاريخ هو ما يقع فعلا من لحداث وفلسفة التاريخ تكمن فى الوعى الفلسفى بهذه الاحداث التى تقع . ولكن اذا تسامنا ما هى مضامين هذا الوعى من واقع فلسفة هيجل لكنت هذه المضامين تعنى التطور والتاثير فى المستقبل لان الوعى الذاتى يحدث الوعى الموضوعى ومن كلاهما يحدث التطور فى التاريخ .

وليس ذنب هيجل ان اصبحت نظريته التاريخية - كما يقول احمد صبحى(❖❖) - جزءا من ايدولوجية ايشع النظم السياسية واكثرها تعصبا وبربرية ويعنى بذلك النظام النازى ؛ نقول ليس هذا ذنب هيجل لان فهم فلسفته غمض على كثيرين ففسرت عدة تفسيرات كان منها التفسير النازى

(❖) انظر فى هذا ما كتبه كولنجورزد ( ر ج ) فى « فكرة التاريخ » ترجمة محمد بكير خليل ، المنشور بالقاهرة عن لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨م ص ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

(❖❖) راجع تعقيب د . احمد صبحى على فلسفة هيجل فى التاريخ فى كتابه « فى فلسفة التاريخ » ، منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب - بدون تاريخ ، ص ٢١٥ .



والتفسير الماركسي والتفسير الوجودي .. الخ فقد قدم هيجل أفكاره بصد  
رؤيته للتاريخ وكان متعصبا - كما أوضحنا - للشعب الجرمانى والأمة  
الألمانية وهذا لأنه رأى ان الوعى قد بلغ ذروته لدى الأمة الجرمانى  
وهذا الى حد ما كان موافقا لعصره لكنه لو كان يعيش حتى اليوم لحدنا  
عن مراحل جديدة حققها التطور اى وصى بالوعى فى التاريخ .

والحق ان هذا العمل القيم الذى قلم به هيجل فى « محاضراته  
فى فلسفة التاريخ » كانت أهميته الحقيقية فى أنه قد اثر تأثيرا شديدا على  
خلفائه بالإضافة الى أنه اظهر معنى لأهمية الماضى فى فهم الحاضر وهذه  
حقيقة كانت مفتقرة اليها أغلب كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر على  
حد تعبير وولش(\*) .

ومع ذلك فان هذا لا يعنى تسليمنا بأفكار هيجل وموافقنا عليها  
بل ان قارىء « العقل فى التاريخ » لا يملك فى كثير من الأحيان الا ان  
يلعن النظرة العنصرية التى كان ينظر هيجل من خلالها مثلا للحضارات  
الشرقية القديمة وللهندو الحمر وللزنوج(\*\*) . وايضا يكتشف القارىء  
لهذا الكتاب نقص وظل المادة التاريخية التى اعتمد عليها هيجل  
فى مواطن قليلة نسبيا من كتابه لأن هذا النقص يضعف من قيمة  
النتائج المستخلصة منهجيا وفلسفيا . ولعل هذا النقص هو ما أوقعه  
فى تلك الهفوات والأحكام المتسرعة على بعض الشعوب والحضارات .  
ولا ادل على هذا التسرع من ذلك الكم الهائل من المغالطات والفهم الخاطىء  
الذى اكتظ به كتابه عن « العالم الشرقى »(\*\*\*) ، فقد لوى عنق

.....  
(\*) انظر : وولش ( و . د ) ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ترجمة  
د . احمد حمدي محمود ، نشر مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ، ١٩٦٢م ،  
ص ١٩٧ .

(\*\*) راجع رأى هيجل هذا فى الترجمة العربية للعقل فى التاريخ ، ج ١ من  
محاضرات هيجل فى فلسفة التاريخ . وكذلك راجع انتقادات د . امام  
عبد الفتاح فى مقدمته لهذه الترجمة ص ٤٧ .  
(\*\*\*) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب التى قام بها د . امام  
عبد الفتاح ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦م .

الحقائق لتتفق مع وجهة نظره الخاصة بتطور الروح ، فاعتبر مصر ملحقة بالامبراطورية الفارسية لتكون مجرد الجسر الذى تعبر عليه الروح الى العالم اليونانى . فقد اسقط هيجل عنصر الزمان وافضل المسار التاريخى للأحداث اغفالا مخزيا .

وكان ينتظر من هيجل طالبا طالب بالوعى وبضرورة كفاية المادة التاريخية والموضوعية أن ينأى بفلسفته فى التاريخ عن هذه الأخطاء التى ان بدت جزئية فى مظهرها فانها عميقة فى مغزاها حينما يحكم التاريخ على هيجل نفسه .

\* \* \*

### أهم مصادر الفصل السادس عشر

- (١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول « العقل فى التاريخ » ، ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- (٢) هيجل : العالم الشرقى : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ م .
- (٣) د . احمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، ليبيا ، بدون تاريخ .
- (٤) د . امام عبد الفتاح : المنهج الجدلى عند هيجل : دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م .
- (٥) اندرية كريسون واميل برييه : هيجل : ترجمة د . احمد كوى ، منشورات دار بيروت ، لبنان ، ١٩٥٥ م .
- (٦) زكريا ابراهيم : هيجل او المثابة المطلقة : دار مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .
- (٧) كولنجوود : فكرة التاريخ : ترجمة محمد بكير خليل ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
- (٨) ولترستيم : فلسفة هيجل : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .
- (٩) وولش : مدخل لفلسفة التاريخ : ترجمة د . احمد حمدي محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .



## الباب الخامس

فلاسفة غربيون معاصرون



## الفصل السابع عشر

ماركس ..

### والمادية التاريخية .

لم يلق أى مذهب فلسفى فى التاريخ مبلغ شهرة المذهب الماركسى ، وليس لدينا شك فى أن انتشاره ، كان لمقومات أساسية اعتمد عليها بذاته ( ماركس - إنجلز - لينين ) . فلقد نجحت الماركسية فى استيعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة التطبيق لها ، ولما كانت هذه المشكلات تمس جماهير عريضة فى العالم ( البروليتاريا ) وتعتبر عن مصالحها التى اهدرت ، فى فترة حرجة من فترات سيطرة الرأسمالية ( اللا واعي بمصالح العمال ) على الغرب ، فكان لابد لهذه الأفكار - التى تمثل خطة عمل جماعية - أن تسود وتنتشر كانتشار نيا هام عبر وكالات الأنباء العالمية ..

ومن وجهة نظر فلسفة التاريخ نجد أن لهذا الانتشار عوامل كثيرة تبرره . ولقد استطاع ماركس ( ١٨١٨ - ١٨٨٣ ) وإنجلز ( ١٨٢٠ - ١٨٩٥ ) أن يعيا مدى ما للنظرة الفلسفية للتاريخ من أهمية فكان أن قدما المادية التاريخية مساوقة للمادية الديالكتيكية وكانهما كانا يحسان أن المادية الديالكتيكية كمذهب فلسفى ماضى مثله مثل المذاهب المادية الأخرى التى كانت منتشرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لن يتعد انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة أن لم يصابه تلك النظرة الاستقرائية التاريخية التى كشفت عن خلالها أن المادية الديالكتيكية هى المرحلة الحالية من التطور التاريخى وهى ما بواسطتها سيتم الانتقال الى المرحلة المستقبلية من التاريخ الذى تحصل فيه الطبقة البروليتارية على حقوقها كاملة . ومن هنا كان ضمان انتشار هذه الفلسفة بما تحمله

من افكار اثرت كل هذا التأثير الذي لم يكن ماركس يحلم به فهو الذى قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة : ليس بين أبناء العصر من لقي مقتا وافتراء عليه مثل ما لقيت .

وإذا كنا نطمئن ماركس فى مماته بقولنا له ان مذهبه قد استحال لدى اكثر من ثلث العالم الآن الى شبه عقيدة مقدسة ان لم يكن كذلك بالفعل . فاننا نتساءل من ناحية اخرى عن ماهية هذا التفسير المادى للتاريخ الذى كان . كما قلنا مبعوغ انتشار هذا المذهب وعن اسس هذه المادية التاريخية والنتائج التى وصل اليها دعائها من خلال نظرتهم هذه الى التاريخ ؟؟

ونود ان نشير قبل الاجابة على تلك التساؤلات ان الفلسفة الماركسية لم تنفواء من فراغ تحليلاتها المادية للتاريخ بل سبقها الى ذلك كثير من الفلاسفة عبر التاريخ ، وفى عصر ماركس نفسه فقد نشأت الماركسية وليدة المنهج الجدلى الهيجلى ، فلقد عرت الماركسية المنهج الجدلى عند هيجل من ثوبه المثالى والبسته ثوبها متخذة اياه كمنهج لها وكذلك اتخذت التفسير المادى من خلال الاساس المادى الذى تبنته الاتجاهات المادية التى كان أشهرها اتجاه فويرباخ الذى بنى مذهبه المادى من خلال هجومه على الدين فى كتابه « ماهية المسيحية » حيث قرر ان الانسان هو ما ياكل وليس ما يعتقد لو يفكر . ولقد اخذت أيضا ما تبلور لدى الكثيرون من المفكرين فى تلك الفترة من ان الاقتصاد هو اساس تغير البناء الاجتماعى وموارد العيش . هى اساس التقدم البشرى (\*)

(\*) انظر فى تفصيل النظرة المادية الاقتصادية للمسيحية على الماركسية فى : البان ويدجري ، التاريخ وكيف يفسرون من كونفشيوس الى توينبى : ترجمة عبد العزيز جاوند ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢م ص ١٨٧ وما بعدها .

Séligman (E. R. A.) : The economic interpretation of history 1898 pp. 70 - 86.



وإذا كانت كل هذه الاتجاهات قد أثرت في نشأة الفلسفة الماركسية التفسير المادي للتاريخ فإن هذا لا يقلل من أصالة المذهب الماركسي ، لأن التركيبة التي قدمها ماركس من كل هذه الأفكار هي ما شكل مضمون فلسفته وليس أى منها وحده كان يمكنه الوصول الى هذه التركيبة .

فالفلسفة الماركسية شأنها هنا شأن كل الفلسفات تأثرت بما سبقها وما عاصرها من أفكار وقدمتها في صورة تركيبة جديدة كانت أهميتها في ما استخلص منها من نتائج وما حققت من أهداف وما لجحت في تغييرات في خريطة العالم وما ينتظر أن تحدثه - سلبا أو إيجابا - في تاريخ العالم من تقدم . ولنعود الى تساؤلاتنا السابقة ولنترك الأجابة عليها للماركسيين (١) المخلصين الذين يعرضون مذهب ماركس وإنجلز من وجهة نظر مؤمنة وفاهمة لبيادتهما . وليكون تعليقنا على النظرية بعد عرضها .

#### أولا : المادية التاريخية علم فلسفى :

ما هي المادية التاريخية ؟ وما هو موضوع دراستها وماذا تتناول بالبحث في المجتمع ؟ وما هو موقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية الأخرى ؟ وهل تحيط كل الاحاطة بتفسير جميع قوانين العملية التاريخية ؟ وما هو جوابها عن السؤال بصدى مغزى التاريخ ورسالة الحياة البشرية ؟

ان علوما اجتماعية كثيرة ذات مستويات تعميمية مختلفة موجودة ، فهناك تاريخ الاقتصاد وهناك الاحصاء الاقتصادي واقتصاد الصناعة والتموين ، والتجارة ، والمالية ، الاقتصاد السياسى والتاريخ ... الخ .

(٢) منعمد في عرضها للمذهب الماي على : بوجوسلافسكى وكاروشين وراكيتوف وتشيرتخين وإيزرين في مؤلفهم : في المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة خيرى الضامن ، المنشور بدار التقدم ، موسكو ١٩٧٥ م ، ص ٢٨٠ وما بعدها .

لكن المادية التاريخية هي علم فلسفى يتناول بالبحث قوانين حياة  
اى مجتمع وتطوره فى اطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشاملة  
للوجود عموما . فالقوانين التى اكتشفتها المادية التاريخية ليست سارية  
المفعول فى الطبيعة ، اذ إنها جميعا قوانين اجتماعية من حيث شكل  
مفعولها ومن حيث مضمونها . اما المجتمع فهو لا ينفصل عن حياة  
الناس ونشاطهم . ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية ان تتجلى  
الا عبر نشاط الناس .

ان المادية التاريخية كعلم فلسفى انما تدرس الجوانب والاتجاهات  
والقوانين العامة فى حياة المجتمع البشرى وتطوره ، وهى تتناول دوما  
قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى وقضية موضوع  
وذات ( فاعل ) العملية التاريخية . ومهما كانت المسألة التى تتناولها  
المادية التاريخية فان الاسوب الفلسفى فى تحليل الظواهر الاجتماعية  
يتجلى دائما فى مراعاة التناسب بين الموضوعى والذاتى ، بين الظروف  
والانسان . فالمادية التاريخية اذن تدرس لولا : السنن العامة لحياة  
وتطور اى مجتمع بشرى ولما كانت هذه القوانين تفعل فعلها باشكل  
متباينة فى العصور التاريخية المختلفة فان المادية التاريخية تدرس اعم  
مراحل تطور التاريخ البشرى العالمى والتشكلات الاجتماعية الاقتصادية  
وقوانين ظهورها وازدهارها وفنائها . وهى تدرس ثانيا : العلاقة بين  
الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى وهذا من شأنه ان يتيح لها امكانية  
التفسير الصائب لقوانين العملية التاريخية ، ليس كمفعول لقوى غيبية  
تفرض ارادتها على البشر ، بل كمفعول للقوانين التاريخية عبر تصرفات  
الناس وعبر نضالهم فى سبيل بلوغ اهدافهم التى لا تمت احيانا باية صلة  
لمسير التاريخ عموما ، ولكنها تتشابه معه تشابكا ضمنيا عضويا .

ولدى تحليل سير التاريخ اتضح للمادية التاريخية ان التاريخ يسير  
من الاشكال الواطئة للتنظيم الاجتماعى الى اشكاله الراقى ، وان الانتقال  
الى شكل راقى للتطور امر حتمى وذلك لان الاشكال القديمة للنظام

الاجتماعى قد ولى زمانها وصارت عائقا أمام مواصلة تطور المجتمع .  
وثابتت المادية التاريخية - كما يرى دعايتها - استنادا الى معضيات  
التاريخ والى خبرة البشرية طوال القرون ان المجتمع الخالى من الاستغلال  
والاضطهاد والمبنى على اساس العمل الحر ليس حلما طويلا واما هو  
نتيجة لتطوره الداخلى ، وأن الانتقال الى هذا المجتمع الشيوعى امر  
حتمى مثلما كان أمرا حتميا فى السابق الانتقال الى الأشكال الأرقى  
للنظام الاجتماعى .

ولقد اضافت المادية التاريخية بهذا الاستنتاج الهام الى التعليل  
التاريخى والاقتصادى الذى قدمته الشيوعية العلمية لحتمية انتقال المجتمع  
الى طريق التطور الشيوعى تعليلا آخر هو التعليل الفلسفى وكشفت عن  
الطريق الثورى لانتقال المجتمع من الرأسمالية الى الشيوعية  
ولذلك ترتبط المادية التاريخية ارتباطا لا ينفصم بنظرية  
الشيوعية العلمية . وتتجلى فى هذا الترابط بين المادية  
التاريخية وبين نظرية وتطبيق النضال فى سبيل الشيوعية حزبية المادية  
التاريخية التى هى عبارة عن انعكاس نظرى لمصالح الطبقة العاملة  
وأهدافها .

ويحاول نقاد الماركسية البرجوازيون ان يثبتوا بان ما يعلنه  
الفلاسفة الماركسيون من صلة بين المادية التاريخية وبين مصالح الطبقة  
العاملة وافكار الشيوعية ما هو الا دليل على ضيق الأفق الطبقي لدى العلم  
الاجتماعى الماركسى اللينينى . ويزعم أولئك النقاد ان وضع النظرية  
العلمية حقا لا يمكن الا اذا كان باستطاعة المفكر ان يعلو على المصالح  
الطبقية ويتجاوزها وذلك لأن أى موقف طبقى ازاء العلم يؤدى الى  
التحيز والى ضيق التفكير .

ويناقش الماركسيون هذا النقد فيقولون : هل فى ذلك شئ من  
الصواب ؟ هل يستطيع الانسان الذى يعيش فى مجتمع مقسم الى طبقات  
ان يعلو على المصالح الطبقيّة ؟ ليس فى المجتمع الطبقي اناس خارج

الطبقات . فلا يمكن للمرء ان يعيش في مجتمع وان يكون متحررا منه . ولا يستطيع الانسان الا ان يعتبر نفسه « حرا » بهذا المعنى ، ولكنه لا يمكن في الواقع التحرر من المصالح الطبقيّة في المجتمع الحديث . فان فكرة مثل هذه « الحرية » ما هي الا وهم برجوازي .

ان كل فيلسوف او رسام او كاتب لابد وان ينفذ ويعبر في نتاجه دوما عن مصالح طبقية اجتماعية معينة سواء اراد ذلك ام لم يردده . وبذلك تكن حزبية موقف كل شخص بغض النظر عما اذا كان منتما من الناحية الشكلية الى حزب ما او غير منتم . ولا يعنى ذلك ان مصالح الطبقة الاجتماعية يدافع عنها بالضرورة ابناء تلك الطبقة فقط . فان حزبية الايديولوجى مشروطة ليس بانتمائه الى طبقة معينة بقدر ما هي مشروطة بكونه يدافع عن مصالح تلك الطبقة بالذات .

فالديمقراطيون الشيوريون الروس في القرن التاسع عشر كانوا ايدلوجيين للفلاحين الثوريين ولكنهم لم يكونوا فلاحين ابدا . فان هيرتسن مثلا كان من طبقة النبلاء وكذلك كان تشيرنيشفسكى وبيلينسكى ودوبرلويون من المثقفين غير النبلاء . وكذلك ماركس وانجلز لم يكونا من العمال ولكنهما دافعا في مؤلفاتهما بنيات دائما عن مصالح الطبقة العاملة وعلاا علميا اهداف نضالها ووسائله .

وهكذا يعبر كل مفكر عن مصالح طبقة معينة . فهل يجعله ذلك ضيق الافق محدود التفكير ؟

لا يمكن الجواب - من وجهة نظر الماركسيين - على هذا السؤال بصورة مطلقة لان القضية تكمن في طبيعة الطبقة التي يعبر المفكر عن مصالحها . فالبرجوازية ، كطبقة ، قد دخلت منذ زمان بعيد في تناقض مع سير التاريخ . وصارت مصالحها في ايماننا هذه متعارضة ليس فقط مع مصالح الطبقات الاخرى ، بل ومع تطور المجتمع ككل . ولذلك فاذا كان الايدلوجى المعاصر يلتزم بمواقف البرجوازية فهو لابد وان يشوه عملية التطور الاجتماعى الفعلية من اجل مصالحه الطبقيّة ، وان يعجز

عن وضع نظرية علمية حقا . وعلى النقيض من ذلك ايدولوجى الطبقة العاملة التى تعكس مصالحها اتجاهات التطور التاريخى خلافا لمصالح البرجوازية . فالطبقة العاملة لها مصلحة فى تقدم المجتمع وهى ليست بحاجة تبعا لذلك الى تشويه اللوحة الفعلية للحياة الاجتماعية . وهكذا فان جزية الفلسفة الماركسية ليست اطارا يحددها بل هى تعبير عن موضوعيتها العلمية .

#### ثانيا : القهم المادى للتاريخ :

حاول الناس منذ اقدم العصور ان يتكهنوا اسرار القوة التى تتحكم فى تطور الحياة الاجتماعية . ونصح الدين والكنيسة الانسان الخاطيء بان يوجه نظاره الى الاله وان ينتظر منه الرحمة والغفران فاليد الالهية - كما تقول الكنيسة للرعية - تمسك بزمام كل دروب التاريخ ولا يبقى امام المؤمنين غير الخضوع والرضوخ وانتظار المعجزة بكل مسكنه .

وكما رفضت الماركسية بما تقدم التفسير الدينى للتاريخ ، فقد رفضت ايضا التفسير العقلى للتاريخ فى قولهم : كان بعض المفكرين قد دعوا الى سماع صوت العقل ورفضوا سماع الكنيسة . وكان هؤلاء المفكرون يرون فى ابداع البشر العقلانى القوة المحركة للعملية التاريخية . ولكن الماركسية ترى ان جميع الفلاسفة الذين ساولوا من قبلها قضية المجتمع فاتهم يلتزمون بمواقف المثالية بغض النظر عن كونهم ماديين او مثاليين فليس هناك ما يثير الدهشة فى ان يلتزم بهذا الموقف الفيلسوف المثالى الموضوعى - على حد تعبير الماركسيين - هيجل الذى اعتبر المجتمع واحدة من مراحل تطور الروح المطلقة . وقد التزم - فى نظريهم - بالموقف المثالية كذلك فلاسفة ارتبطت اسمائهم بتاريخ السادية ارتباطا لا ينقسم لمثال هولباخ ودينى ديدرو وكلود هيفينيوس من ماديى القرن الثامن عشر وغيرهم من الذين حاولوا ان يدركوا ما هو الامر الحاسم فى الحياة الاجتماعية وقد اكدوا ان آراء الناس الشائنة فى كل عصر تحددها الظروف القائمة فى المجتمع وان هذه الظروف تعتمد كليا على ارادة الناس ، ولم يستن

من هذا النقد لودفيج فويرباخ نفسه فهو فى نظرهم قد انتقد المثالية والدين بحماس شديد لكنه عاد ورأى بالرغم من ذلك ان اساس تاريخ المجتمع هو الدين بالذات وان اشكال الايمان هى التى تحدد روح العصر وإذا كان المجتمع سيئا فان سبب ذلك برأى فويرباخ هو سوء الدين الذى يستند اليه ذلك المجتمع . ولغرض جعل هذا المجتمع طينا ينبغى استبدال الدين السيئ بدين جديد جيد وقد ابتدع فويرباخ دينا جديدا هو « دين الحب الخالص » معتقدا بان المجتمع المستند الى هذا الدين يصبح من تلقاء نفسه مجتمع الكمال .

#### ١ - ظهور المادية التاريخية انقلاب ثورى فى المذاهب الاجتماعية :

كانت الفكرة القائلة بان المجتمع هو وليد الروح او حاصل لنشاط الناس الروحى ( الدينى والسياسى والحقوقى . الخ ) قد سيطرت بلا مازع على كل البحوث الفلسفية والسوسيولوجية والتاريخية قبل ماركس . واتسمت وجهة النظر هذه بطابع التقليد فانتشرت فى الادب وبدت وكأنها امر بديهي لا يحتاج الى برهان .

ولقد تحلى ماركس ببسالة عظيمة وعبقرية فذة حينما اخذ على عاتقه التشكيك بتلك الفكرة ، فقد بين ماركس لأول مرة فى التاريخ ان الانسان بحاجة الى الطعام والشراب والسكن قبل ان يشرع فى التفكير وممارسة العلم والفلسفة والسياسة والدين وبعبارة اخرى ينبغى للانسان ان يلبى حاجاته المادية فى بادئ الامر ، وكانت هذه العبارة رغم بساطتها تعنى ظهور الفهم المادى للتاريخ فهى عبارة عميقة كل العمق من حيث مضمونها . فاذا كان عى الانسان ان يلبى حاجاته المادية كى تنهيا لسه امكانية التفكير فذلك يعنى ان اساس التاريخ هو انتاج تلك الاشياء التى يلبى الناس بواسطتها حاجاتهم المادية اى انتاج الطعام والملابس وبناء المساكن . الخ . وذلك يعنى ان اساس التاريخ هو انتاج الخيرات المادية . ويتبع ذلك استنتاج آخر فاذا كان انتاج الخيرات المادية يشكل

اساس التطور التاريخى فذلك يعنى ان الدور الحاسم فى التاريخ يلعبه الناس الذين ينتجون تلك الخيرات . اى جماهير الشغيلة على حد تعبير الماركسيين .

ويتضح من خلال هذا اهمية الانقلاب الذى أحدثه ماركس فى الآراء السابقة التى كانت تغمر التاريخ بدراسة الدوافع الفكرية للنشاط البشرى رافضين عادة الملايسات الاقتصادية باعتبارها شيئاً ثانوياً لا شأن له بالنسبة للتاريخ . كان جميع المفكرين قبل ماركس يحصرون التاريخ كله فى نشاط الافراد (١٠٠) ولا يعاجون اعمال الجماهير ، فلم يكونوا يعتبرون الشعب خالق التاريخ بل يرون ان التاريخ من صنع الأبطال المتعالين على الجموع .

ولقد بين الفهم المادى للتاريخ ، ذلك الفهم الذى صاغه ماركس وانجز الدور الفعلى للشعب كخالق للتاريخ وصانع لجميع الخيرات المادية والروحية التى يتمتع بها المجتمع .

فقد برهن ماركس - كما يقول لينين (١٠١) - اولاً : ان الانتاج المادى وليس الأفكار هو الذى يشكل اساس التاريخ . وثانياً : ان التاريخ لا يصنعه الأبطال والقادة العسكريون المنفردون بل الجماهير الشعبية الواسعة وفى مقدمتها الشغيلة . وقد تفادى ماركس بهذا العيبين الرئيسيين فى النظريات التاريخية السابقة .

---

(١٠٢) ان هذا الادعاء المعمم باطل يدل على نقص قراءات هؤلاء الماركسيون لان التاريخ من صنع افراد هذه نظرية تبناها كارلايل وبعض انصاره فقط ، اما وجهة النظر الغالبة فتقول ان التاريخ من صنع الحضارة والحضارة لا تعتمد على فرد بل تعتمد على فكر الشعب وثقافته أمثال فولتير ومونتسكيو ومن قبلهم كان مؤرخوا العصور الوسطى الاسلامية .

(١٠٣) راجع : لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٦ ، ص ٥٧ .

## ٢ - التاريخ عملية موضوعية

كان الفهم المادى للتاريخ وتطبيق معيار التكرار (\*) على الحياة الاجتماعية قد هيا لماركس وانجلز امكانية اكتشاف قوانين التطور الاجتماعى وتفهم تاريخ البشرية ليس باعتبارها نتيجة لارادة اناس معينين وليس باعتبارها حاصلًا لنشاط الهى بل كعملية طبيعية موضوعية تجرى مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن ارادة البشر .

وأثبت ماركس وانجلز من خلال ذلك ان المجتمع يتطور من الاشكال الأوطا الى الاشكال الارقى عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعى اللاطبقى ، وان الشيوعية ليست بدعة من قبل اناس طيبين حاملين بل هى نتيجة للتطور الاجتماعى وضرورة من ضروراته واكتشفاً أيضاً ان الطبقة العاملة هى تلك القوة التى يتعين عليها ان تحطم الرأسمالية وتبنى المجتمع الشيوعى . واستند الى معول القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى كبرهان على ذلك .

ولقد واجهت هذه النظرية انتقادات عديدة من الفلاسفة الرأسماليين الليبراليين ، وجمع الماركسيون هذه الانتقادات واخذوا يردون عليها وواضح هذا من قولهم :

وقد حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين ان يدحضوا هى المقام الاول واقع وجود القوانين الاجتماعية ولهذا الغرض طرحوا النظرية الفائلة بعدم وجود التكرار فى المجتمع خلافا للطبيعة وذلك لان كل ظاهرة فريدة خاصة لا تتكرر . فكل ظاهرة اجتماعية اذا تناولناها بكامل سماتها انما هى ظاهرة فريدة ، فلنأخذ مثلا الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر

(\*) هو معيار علمى شامل وهو معيار يمثل بالنسبة للماركسية ركيزة أساسية لانه لا يمكن بدون اكتشاف قوانين تطور المجتمع لان هذه الظروف المتكررة موجودة فى جميع المجتمعات على الرغم من اختلاف بعض ظواهرها من باد الى بلد .



والثورة الانجليزية فى القرن السابع عشر . فالثورة الفرنسية مرتبطة باحتلال الباستيل واعدام الملك والملكة على المقصلة وأسماء روبير ودانتون ومارات ويشوارع باريس الخاصة بالشعب الثائر وبأغنى الباريسيين المرحلة . أما الثورة الانجليزية فتتميز بقطع رقبة الملك بالفأس وإقامة مكتاتورية كرمويل للأربعين عاما ثم انتهى كل ذلك بالمساومة بين البرجوازية وطبقة النبلاء عاد بموجبها الملك للعرش .

وهاتان حالتان غير متشابهتين على ما يبدو ، فالبلدان غير متشابهين وشعباهما غير متشابهين من حيث العادات والطباع . ولكن الأمر الجوهرى فى هذين الحادثين ليس هو مظاهر حدوثهما بل هو مضمونهما . فقد كان المضمون الرئيسى للثورة الانجليزية هو تصفية النظام الاقطاعى القديم وإقامة نظام اجتماعى جديد هو نظام الرأسمالية وكان مضمون الثورة الفرنسية هو التمسك ذاته وهكذا يوجد شئ مشترك بين هذين الحادثين ويوجد فيهما تكرار وهذا الشئ المكرر هو الشئ الجوهرى أما الإمرار غير المكررة فهى عادة الجوانب غير الجوهرية بالنسبة لمسیر التاريخ . وبما أن الظواهر الاجتماعية - كما رأينا - تنطوى على التكرار فذلك يعنى أن قوانين الحياة الاجتماعية والتاريخ البشرى موجودة أيضا .

وهذه القوانين سارية المفعول مثلها مثل قوانين الطبيعة . غير أن مشاركة الناس ليست لازمة بالنسبة لسريان مفعول قوانين الطبيعة . أما قوانين التطور الاجتماعى فحالها يختلف عن ذلك فمع أنها سارية المفعول بغض النظر عن إرادة الناس ووعيهم إلا أنها تتحقق دوما عبر نشاط الناس . ولذلك فالتاريخ كله ما هو إلا حاصل للنشاط البشرى . والناس يصنعون التاريخ ولكن ليس على هواهم وليس على حسب إرادتهم بل طبقا للملابسات الموضوعية التي يتواجد فيها كل جيل يجتاز عتبة الحياة . وهكذا فإن النشاط البشرى يندرج - لدى ماركس - فى مجمل الظروف اللازمة لسريان مفعول قوانين التاريخ . زد على ذلك أن النشاط البشرى هو الشرط الرئيسى لمفعول هذه القوانين .

ولقد علق شتاملر وهو من لوائل نقاد الماركسية على ذلك قائلا :  
ا كان كسوف الشمس لابد وأن يجرى بحكم مفعول قوانين الطبيعة فليس  
هناك من تراوده فكرة تنظيم حزب لمساعدة كسوف الشمس . وما الداعى  
لتنظيم « حزب لمساعدة الثورة » اذا كنا نعتقد ان الثورة البروليتارية هي  
نتيجة لمفعول قوانين التاريخ الموضوعية ! فكسوف الشمس يحل بدون  
مساهمة الناس وبالتالي فالثورة اذا كانت حتمية فستقوم بدون مساهمتهم .  
ولقد رد الماركسيون بقولهم ان كسوف الشمس يحل فعلا بدون مساهمة  
البشر . هذا قول صائب . فالنشاط البشرى لا يدخل ضمن الشروط  
المؤدية الى حدوث الكسوف . ولذلك فان فكرة تنظيم « حزب لمساعدة  
كسوف الشمس » لا يمكن ان تظهر كما كتب بليخانوف الا فى دار المجانين .

بيد ان حال الثورة يختلف عن ذلك تماما . اذ ان الناس هم الذين  
يقومون بها وهى لا يمكن ان تتحقق بدونهم فان نشاط الناس هو الشرط  
الرئيسى فى مجمل الشروط التى لا تقوم الثورة بدونها . ولذلك فان  
تنظيم وتأسيس الحزب الذى يعد الجماهير بوعى وتنسيق لاعلان الثورة  
انما هو امر ضرورى لا مفر منه .

### ٣ - الضرورة التاريخية والنشاط البشرى :

يتبادر الى الذهن سؤال هام هو اذا كانت قوانين التطور الاجتماعى  
موضوعية ولكنها تتحقق عبر نشاط البشر ، فما هو دور البشر فى العملية  
التاريخية ؟ لو ليس البشر عبيدا للضرورة الموضوعية ؟ وهل بوسع الانسان  
ان يكون حرا ؟ والمقصود هنا طبعا ليس الحرية السياسية وليس ما يسمى  
بالحريات المدنية بل الحرية بمعنى العلاقة بين الانسان وبين قوانين التاريخ  
الموضوعية . وكان ابرز مفكرى الماسى - والقول مايزال للماركسيين -  
غالبا ما يعنون بالتفكير فى حل هذه المسألة .

وكان الكثيرون منهم يعتقدون ان ارادة الانسان قادرة على خلق  
التاريخ . ورات الماركسية ان وجهة النظر هذه باطللة لان التاريخ يتطور

طبقا للقوانين الموضوعية ، وكان هناك مفكرون يرون ان الانسان عاجز أمام الضرورة التاريخية ولانه عبد لها . ولكن هل صحيح انه لا يتوقف على الانسان اى شيء ؟ لقد استطاع الفيلسوف الهولندى المادى اسبينوزا ان يفهم لأول مرة العلاقة بين الحرية والضرورة وكان هيغل هو الذى قدم صياغة عميقة لتلك العلاقة على النحو التالى : الحرية هى الضرورة المعروفة . الا ان هذا التعريف الذى يحصر الحرية فى اطار المعرفة لا يمكن ان يرضى الانسان المتمسك بالمفهم المادى للتاريخ .

وكان ماركس المنطلق من مواقف مغايرة لهيغل اول من عارضه قائلا ان الحرية التى تهمنى هى مسألة حرية النشاط البشرى وحرية الانسان فى التطبيق العلمى . فبديهى ان معرفة الضرورة امر لازم للانسان من اجل ان يكون حرا . فالضرورة عمياء اذا لم تكن غير مدركة . والانسان فى هذه الحالة عبد لها . ولكن الانسان لا يكون حرا اذا عرف الضرورة وحدها فان معرفة الضرورة ما هى الا الشرط الاول للحرية التطبيقية ، وشرطها الآخر هو تحويل المعرفة الى افعال وتحويل الضرورة المعروفة الى واقع عملى .

فاذا عرف العمال الضرورة التاريخية لفناء الرأسمالية وبناء الشيوعية سيعملون بنشاط طبقا لهذه المعرفة ، وبالتالى فان الرأسمالية ستهلك تحتما وسيحل محلها المجتمع الشيوعى . ولذلك تقدم الماركسية التعريف التالى للحرية « الحرية تكمن فى السيادة على انفسنا وعلى الطبيعة الخارجية ، تلك السيادة المستندة الى معرفة ضرورات الطبيعة » (\*) .

وهكذا نرى ان فكرة هيغل يحولها ماركس تحويلا جذريا . فلنحلل التعريف الماركسى الذى وضعه انجلز للحرية . ان كلمة السيادة لا يجوز ان تفهم بمعنى تعسف الانسان ضد العالم الخارجى . فالمقصود هنا هو انه

---

(\*) راجع : ماركس وانجلز ، المؤلفات الكاملة ، المجلد العشرون ، ص ١١٦ وما بعدها .

إذا كانت الضرورة غير معروفة فالإنسان يظل عبدا لها وإذا كانت معروفة فهو سيدها فالحرية لا تعنى القضاء على الضرورة الموضوعية ، فهذه الضرورة لا يمكن أن تغنى . وإذا عرف الإنسان الضرورة فإنها لن تبقى موجودة بالنسبة له بشكل شئ خارجي ، بل تتحول الى مضمون داخلي لمعتقداته . وفى مثل هذه الحالة يتصرف الإنسان بحرية أى طبقا لمعتقداته ويصبح فى الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية . فحتى الثورى المقيد بالأغلال والمقاد تحت الحراسة الى الأشغال الشاقة يعتبر حرا بالنسبة للضرورة التاريخية فى حين أن حراسه المسلحين عبيد لهذه الضرورة .

وهكذا يصبح الإنسان حرا فى الواقع العملى إذا عرف الضرورة التاريخية وتعلم العمل « بمعرفة للأمور » على حد تعبير أنجلز .

إن التاريخ إذن هو نظر الماركسية يتطور وفقا لقوانين التطور الاجتماعى ولكن طريقه ليست جبرية وتحل مسألة اختيار تلك الطرق بصراع القوى الاجتماعية الذى كانما ينجم عنه اختيار احدى صيغ التطور التاريخى المحتمل . ويدهى أن بالإمكان تحقق انتصارات مؤقتة للرجعية وهزائم مؤقتة لقوى التقدم(❖) . إلا أن قوى التقدم تشق طريقها فى آخر المطاف . وهذا ما حدث مثلا فى المجر الشعبية بعد الحرب العالمية الثانية ، وفى هذا المثال تجلت الضرورة التاريخية النهائية التى لا مرد لها .

#### ٤ - تأثير الظروف البيئية المادية على التطور التاريخى :

يتطور تاريخ كل شعب فى محيط مكانى معين وفى ظروف طبيعية معينة . إن هذه الظروف أو البيئة الجغرافية يمكن أن تكون متباينة .

(❖) هذا يتعلق باعتقاد الماركسية أن قوى البروليتاريا لابد أن تنتصر فى النهاية . وهذا اعتقاد غريب . والأغرب منه أنها تصف نفسها فقط بالتقدمية . وهذه صفة وصفت بها كل فلسفة جديدة ، فهى فلسفة على طريق التقدم . فمعايير التقدم تقصره الماركسية على نفسها كما قصرت على نفسها أيضا حصة الفلسفة العلمية فى حين أن كل فلسفات العصر توصف بأنها أيضا فلسفات علمية .

فالمكان الذى يقطنه الشعب يمكن أن يكون مكسوا بالجبال أو الغابات ويمكن أن يكون صحراء أو أرضا خصبة . ويمكن أن يقع فى مختلف المناطق المناخية ، فى أقصى الشمال البارد أو فى الجنوب الحار .

فالظروف الطبيعية الملائمة يمكن أن تعجل فى تطور المجتمع بينما تؤدى الظروف غير الملائمة الى بطء التطور . ولايضاح هذا الدور الذى تلعبه الظروف الطبيعية فى حياة المجتمع ينبغي تقسيم هذه الظروف الى مجموعتين من الظواهر : الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العيش والغنى الطبيعى بتوفر مصادر وسائل العمل . وتضم المجموعة الأولى من الظواهر وجود أو انعدام النباتات البرية الصالحة للأكل وكذلك الطيور والحيوانات فى الغابات والأسماك فى الأنهار .

وفى المراحل الأولى من تطور المجتمع حيث كان انتاج الخيرات المادية بدائيا جدا كان تأثير وسائل العيش الطبيعية على حياة المجتمع كبير جدا . وفى الوقت نفسه لم يكن لغنى مصادر وسائل العمل أن يلعب أى دور فى تطور المجتمع . أما الآن فإن المصادر الطبيعية لوسائل العمل تلعب الدور الحاسم فى حياة المجتمع . إلا أن تأثير البيئة الجغرافية على حياة المجتمع لا ينحصر فقط فى الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العمل . فإن دورا كبيرا كانت ولا تزال تلعبه فى حياة الشعوب ظروف أخرى مثل المناخ والأماكن الوعرة أو المواقع الجائزى مما يخلق صعوبات فى الاتصال مع الشعوب الأخرى .

فهل يعنى ذلك أن البيئة الجغرافية تحدد التطور التاريخى كما كان يعتقد بعض مفكرى الماضى ؟

ترى الماركسية أن البيئة الجغرافية لا يمكن أن تحزن الشرط الحاسم لتطور المجتمع لأنها عامل ثابت نسبيا طوال ملايين السنين فى حين أن التغيرات الاجتماعية تجرى فى فترات زمنية أقصر كثيرا . فالظروف الطبيعية فى فرنسا مثلا لم يطرأ عليها تغير كبير طوال آلاف السنين فى حين جرت تغيرات هائلة فى الحياة الاجتماعية . ويصدق هذا على تاريخ أى بلد آخر .

فى فجر المجتمع البشرى عندما كانت القوى المنتجة لا تزال ضئيلة ،  
كانت الطبيعة هى المسيطرة على الانسان وكان هذا الانسان المفتقر  
الى المعارف والى وسائل الدفاع ضد الكوارث الطبيعية عبدا للطبيعية .  
وواضح ان تأثير البيئة الطبيعية على تطور المجتمع البشرى فى تلك  
الظروف كان اكبر منه فى مراحل تاريخ البشرية التالية . ويتطور المجتمع  
البشرى وارتفاع مستوى القوى المنتجة ويفضل غنى المعارف صار الانسان  
يفلت بصورة متزايدة من التبعية العبودية لقوى الطبيعة العاتية . وبالتالي  
فان الماركسية ترى ان دور البيئة الجغرافية يتضائل تدريجيا بقدر تحقق  
التقدم العلمى التكنيكى .

زد على ذلك ان الانسان حصل باستخدام نتائج التقدم العلمى على  
امكانية التأثير على البيئة الطبيعية بمقادير متزايدة . وعلى اى حال فهمها  
كانت نجاحات التقدم عظيمة فان تأثير الظروف الطبيعية على حياة  
المجتمع مهما كان متطورا فانه ينالجد فى بيئة جغرافية ملموسة وفى  
مجموعة معينة من الظروف الطبيعية التى تؤثر وستؤثر على حياة المجتمع .

ومن ناحية اخرى فان البيئة الجغرافية وكذلك زيادة السكان ليسا  
هما السببان الحاسمان اللذان يتوقف عليهما طابع المجتمع وتطوره  
والانتقال من نظام اجتماعى معين الى نظام آخر . وهما لا يمكن ان  
يكونا السببين الحاسمين فى ذلك . وكل ما فى وسعهما هو اما ان يساعدا  
او يعرقلوا التطور الاجتماعى . ثم انهما فى آخر المطاف - فى نظر  
الماركسية - يتوقفان على أسلوب انتاج الخيرات المادية ، على النظام  
الاجتماعى للاقتصادى السائد فى المجتمع . ان الانتاج المادى هو اساس  
العملية التاريخية وقوتها الحاسمة .

### ● وقفة نقدية عن فلسفة التاريخ الماركسية :

اولا : لقد انطلق ماركس واتباعه من موقف هيغل وظنوا ان كل  
فلسفتهم فى التاريخ تعارض فلسفة هيغل ونظرته العقلية الى التاريخ .

والحق انهم - رغم ادعاء التحرر من آرائه - لم يفلتوا من قبضة هيجل ،  
فنظرية ماركس في التاريخ تنطوى على نفس مواطن القوة والضعف التي  
وجدناها لدى هيجل ، اذ تتجلى بوضوح انها تنفذ الى ما وراء الحقائق  
لتمسك بالارتباط المنطقي الذي تستند اليه الأفكار المجردة . اما ضعفها  
فيتجلى في اختيارها ناحية واحدة من نواحي الحياة الانسانية ( هي الناحية  
السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس ) كما لو كانت هذه وحدها  
هي مظهر العقلية الانسانية . ولقد حذا ماركس حذو هيجل في الاصرار  
على ان تاريخ البشرية ليس انواعا من التاريخ يسير جنباً الى جنب  
وتختلف بعضها عن البعض كالتاريخ الاقتصادي والسيلس والفنى والدينى  
وهكذا وانما هو تاريخ واحد .

وحذا حذو هيجل كذلك حينما اعتبر ان هذه الوحدة ليست من  
قبيل الوحدة « العضوية » التي نستطيع ان نثبني في مراحلها التطورية  
سريان كل خيط من الخيوط على حدة . والعلاقة الوثيقة التي تربط بينه  
وبين الخيوط الأخرى ، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك  
( وهو خيط التاريخ السيامى عند هيجل ، والتاريخ الاقتصادي عند ماركس )  
في حين لا تجد للعوامل الأخرى كياناً مستقراً يبقى على وحدتها ، لأنها  
كما يقول ماركس في كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو ان تكون  
تعبيراً عن حقيقة اقتصادية جوهرية ( ١٠ ) .

ثانياً : ادعى ماركس انه قد قلب الجدل الهيجلي رأساً على عقب ،  
فبعد ان كان الجدل لدى هيجل كانسان يقف على رأسه ، اصلحه ماركس  
وجعله يقف على قدميه . ولكن كولنجوود استطاع ان يكشف زيف هذا  
الزعم ، فهو يقول بعبارة مبهمة ان ماركس لم يقصد القول السابق بالتحديد  
لان الجدل عند هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتقل الى الطبيعة وينتهى بالعقل  
وماركس لم يعكس هذا الوضع كما ادعى فهو قد اشار الى الحدين الأول

( ١١ ) انظر : كولنجوود ، فكرة التاريخ ، الترجمة العربية ،

ص ٢٢٥ .

والثانى ( الفكر والطبيعة ) فقط لا الثالث . وقد يكون قصد ماركس اذن ان منطق هيجل فى الجدل ابتدا بالفكر وانتقل الى الطبيعة لما منطق الجدلى فقد ابتدا بالطبيعة وانتقل الى الفكر .

ويضيف كولنجوود ان ماركس لم يكن قطبا من اقطاب الجهل بالفلسفة ولم يفترض برهنة واحدة ان اسبقية الفكر على الطبيعة فى نظر هيجل تعنى ان هيجل قد اعتقد ان الطبيعة من انتاج العقل . لقد كان يعرف ان هيجل لا يختلف عنه فى النظر الى العقل على انه من انتاج الطبيعة ( انتاجا يستند فى الأصل الى منطق الجدل ) . وكان على بينة من ان كلمة ( الفكر ) بالمعنى الذى قصده هيجل حين عرف المنطق بأنه « علم التفكير » لا تنصرف الى الشخص الذى يفكر وانما تنصرف الى الموضوع الذى ينصب عليه التفكير . ولقد كان هيجل هو الذى حذرنا من اننا لا ينبغي ان نتصور ان الأفكار لا وجود لها الا فى عقول الناس ، اذ لو صدق هذا لكانت هذه هى « المثالية الذاتية » وهى المذهب الذى يمجته هيجل ، وانما نبئت هذه الأفكار فى رؤوس الناس لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير . ولو ان « الأفكار » لم تكن مستقلة عن اناس يفكرون فيها ، لما كان هناك محل للقول بوجود بشر ، بل لما كان هناك محل للقول بوجود كون طبيعى كذلك ، لأن هذه « الأفكار » كانت هى الاطار المنطقى الذى يستطيع وحده ان يحتوى على عالم يضم الطبيعة والبشر ، عالم يضم كائنات لا تفكر وكائنات تفكر على حد سواء .

وهذه « الأفكار » لم تعط الطبيعة اطارها فحسب ، بل صنعت للتاريخ اطاره كذلك . والتاريخ بوصفه الأعمال التى كانت تعبيرا عن تفكير الانسان ، كانت خطوطه العريضة التى تنظم هيكله قد رسمت له مقدما بفعل الظروف التى تتيح للنشاط الفكرى أى للعقل وحده ان يعيش . من هذه الظروف هذان الاعتباران الهامان : اولهما ان العقل لابد له من كون مادى ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم . وثانيهما انه لابد ان ينشط



عن طريق ادراك القوانين الجبرية التى تتحكم فى الكون المادى (الطبيعة) .  
لذلك نجد ان النشاط التاريخى للانسان بوصفه نشاطا حادثا او يحدث  
ومستمر الحدوث لايد ان يحدث او يستمر فى بيئة طبيعية ، ولن يستطيع  
ان يستمر عن طريق آخر . ولكن معنى هذا النشاط - ونقصد به ما يفكر  
فيه البشر بالذات ، وما يفعله البشر بالذات كان يكون مظهرا لهذا التفكير -  
امر لا تقررره الطبيعة او تتحكم فيه وانما تقررره « الأفكار » ، وهى القوانين  
الجبرية التى يعرض لدراستها علم المنطق . ومن ثم نجد المنطق هو مفتاح  
التاريخ بمعنى ان تفكير البشر واعمالهم بالصورة التى يدرسها التاريخ  
تتبع صورة معينة هى انموذج ملون من تلك الصورة التى كان قد  
خططها المنطق .

تلك كانت علاقة الجدل بالتاريخ لدى هيجل وواضح انه كان مهتما  
ببيان كيف ان المنطق بقوانينه يجب عليه تكييف الصورة التى تنتظم نشاط  
التاريخ وعلى الطبيعة ان تحدد وحدها البيئة التى ينشط فيها . اما فى  
نظير ماركس فقد كانت الطبيعة شيئا لكبر من البيئة التى ينشط فيها  
التاريخ لانها كانت هى الاصل الذى اشتقت منه صورته . لقد اعتقد  
ماركس انه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ (لو تكييف الأحداث التاريخية)  
استنادا الى المنطق على نمق الصورة المشهورة التى رسمها هيجل للمراحل  
الثلاث للحرية : « الذى نجده فى الشرق هو ان شخصا واحدا هو الحر ،  
وفى العالم الاغريقى الرومانى بعض الاحرار ، اما فى العالم الحديث  
فالكل احرار » وكان الاجدى هو رسم الأوضاع نقلا عن عالم الطبيعة -  
كما فعل هو - فى صورة لا تقل فى شهرتها عن الصورة التى رسمها هيجل  
وهى « الشيوعية البدائية والراسمالية والاشتراكية » وحيث نجد ان معانى  
الألفاظ لم تات اشتقاقا من « الأفكار » ولكن من الحقائق الطبيعية (※) .

ثالثا : ان الماركسيين يعتقدون بالتطور الاجتماعى من الاشكال الواطئة  
الى اشكال ارقى ونحن لا نرفض هذا وانما نتساءل : لماذا اعتقدوا ان

(※) نفس المرجع السابق ، صص ٢٢٦ - ٢٢٨ .

هذا الشكل الأرقى لابد وحتما ان يكون فى سيادة البروليتاريا ثم  
الشيوعية الكاملة ؟؟

ان هذا الاعتقاد يبين مدى ما فى الماركسية من رجعية وجمود فى  
نفس الوقت ، ان البشرية قد عانت الكثير حتى وصلت الى تكوين الدولة  
والتنظيمات التى تحافظ على حقوق الأفراد وممتلكاتهم . وتأتى الماركسية  
لتحاول الرجوع بنا الى عصر الشيوعية « البدائية » نعم ! الشيوعية  
البدائية لأنه لا يمكن تصور مجتمع فى شيوعية كاملة فلقد كانت اولى  
مراحل البشرية هى الشيوعية وثبت منها انه لا يمكن فى ظلها ان يحبا  
الانسان مطلقا لأن الاطماع وغيرة التوسع والامتلاك تتغلب على الأفراد  
فينتازعون . وهذه طبيعة البشر . فكيف تتصور الماركسية ان حتمية  
التاريخ تسير الى اسماى وارقى تطور الى الشيوعية الكاملة . . هكذا بكل  
بساطة تحلم الماركسية بأن البشرية ستعود مع الفارق الى بدايتها !!

ومن ناحية اخرى فلماذا لم تتصور الماركسية مثلا ان يتطور المجتمع  
بقوانين جبرية الى سيادة طبقة مثقفة لا مصالح لها ( طبقة خيرة تسعى  
للمصالح العام وفى نفس الوقت مستنيرة ) فتعطى للناس حقوقها وتصلح  
من شأن الطبقة البروليتارية وتساويها بباقي الطبقات فى الحقوق  
والواجبات . فيعيش المجتمع فى سلام بدلا من الصراع الطبقي ثم سيادة  
الطبقة البروليتارية بعد سيلان دماء الراسماليين لتحكم البروليتاريا بالحديد  
والنار وتكبت لدى الناس دوافع الحرية والحياة السعيدة فى ظل ملكية  
عادلة ومصالح مشتركة .

ان الماركسية فى هذا التصوير الخيالى لانتقال المجتمع الى الشيوعية  
الكاملة قد فاقت تصورات الفلاسفة المثاليين(\*) على الرغم من كل

(\*) ولقد صدق هنرى ايكن حينما وصفه فلسفة التاريخ عند ماركس  
بانها تعتمد على ميتافيزيقا غير روحية .

انظر : هنرى ايكن ، عصر الايدولوجيا ، ترجمة محى الدين صابر  
المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة ١٩٧١ م ، ص ٢٣١ .

امكانيات التطبيق التي صاغتها فى طبائنها . وهى وان كانت هى الفلسفة الرسمية لثلاث العالم فانها بعد سنوات متفقد دعائمها الاساسية حينما تغفل المجتمعات التى تعيش الآن مرحلتها الاولى - واعنى بها مرحلة سيادة البروليتاريا - فى الانتقال من هذه المرحلة الى مرحلة الشيوعية . وذلك لسبب بسيط هو ان الانتقال الى مرحلة الشيوعية الكاملة لن يتم الا بعد ان تتحول كل دول العالم الى دول تحكمها البروليتاريا وتطبق الاشتراكية . وهذا - حسب واقع الأمور وحسب ما تؤمن به شعوب العالم من ديانات وافكار وما يعيشون عليه من غرائز وما لهم من حاجات - شئء مستحيل التصور فضلا عن ثمة مستحيل الوقوع .

رابعا : حينما رد ممثلوا الفلسفة الماركسية على نقادهم الذين وصفوهم بالبرجوازيين قالوا ان الانسان الذى يعيش فى مجتمع طبقي لا يستطيع ان يعلو على المصالح الطبقية فليس فى المجتمع الطبقي اناس خارج الطبقات اذ لا يمكن للمرء ان يتحرر من المجتمع بل هو يكون حرا - فى نظرهم - حين يجبر عن مصالح طبقية .

ونحن نؤيدهم الى حد ما الى هذا الحد لكن ما يقولونه بعد ذلك بعد فرضية او مسلمة لا يقوم عليها برهان . وهم فى فكرهم لا يؤمنون بمسلمات وانما يبدلون من الواقع .

وهذه الفرضية ان المفكر العظيم - فى نظرهم - هو الذى يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية ويتمشى مع تطور التاريخ الحتمى الى سيادة تلك الطبقة ، وهذه فرضية غير قابلة للبرهنة لانها يقابلها غيرها دائما ، فهى لا تصلح ان تكون بمثابة القانون العلمى الثابت كما يعتقدون فيها . ان هذه المسألة مسألة نسبية فليس من الضرورى دائما ان يكون المعبر عن الطبقة البروليتارية هو المفكر الحر حقيقة والعظيم بحق فى هذه الآونة . لانه قد يأتى من يقول ان من يجبر عن مصالح الفرد وضياع حقوقه فى المجتمعات الاشتراكية الآن وضرورة ان يعيش هذا الفرد شاعرا بأدميته وحرية تجاه الحزب وعقيدته وفكره ، هو المفكر الحر حقيقة !!

والأخير من زاوية منطقية ( وواقعية في نفس الوقت ) اصدق لأننا لم  
نعهد في تاريخ الفكر أن يكون المعبر عن مصالح طبقة معينة وسيادتها على  
كل الطبقات ، موصوفا بأنه مفكر حر . فالحرية في اوضح وأجلى معانيها  
حرية الفرد تجاه كل أشكال التعسف والضغط .

ولقد صدق المفكر الرومى ميخائيل باكونين وكان معاصرا لماركس  
حينما كتب يقول « ان ماركس أعوزته » غريزة الحرية « وكان من اخمص  
قدميه الى قمة رأسه ممن يؤمنون بالاستبداد (❖) » .



---

(❖) لقد عاش باكونين من ١٨١٤ - ١٨٧٦ ، وقد خالف ماركس  
بعض الوقت في الجهود الهادفة الى اثاره ثورة اجتماعية بين الجماهير في  
كتابه « الله والدولة » ولكنه عاد وشعر ان موقفه مخالفا لموقف ماركس  
اذ كانت حياة باكونين وفكره مليئة بالعواطف المشبوبة لمثله الأعلى  
« الحرية » ولقد راعه ان ماركس يهدف الى الاستبداد لا الى الحرية فاعلن  
معارضته له ( اقرا ما كتبه عن ذلك : ويد جري ، في : التاريخ وكيف  
يفسرونه : الترجمة العربية ، ص ١٨٩ ) .

## أهم مصادر الفصل السابع عشر

- ١ - ماركس وانجلز : الأعمال الكاملة : الترجمة العربية .
- ٢ - ماركس وانجلز : الأيدلوجية الألمانية : ترجمة د. فؤاد أيوب ،  
دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ م .
- ٣ - يوغسلافسكى وآخرون : فى المادية الدالكتيكية والمادية  
التاريخية : ترجمة خيرى الضامن ، دار التقدم ، موسكو ١٩٧٥ م .
- ٤ - كيلله كوفالسون : المادية التاريخية : ترجمة الياس شاهين ،  
دار التقدم ، الطبعة الثانية ، موسكو ، بدون تاريخ .
- ٥ - شيتولن : الفلسفة الماركسية اللينينية : ترجمة لويس اسكاروس ،  
دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨١ م .
- ٦ - البان ويدجرى : التاريخ وكيف يفهم  
جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة
- ٧ - كولنجود : فكرة التاريخ : ترجمة هـ  
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨
- ٨ - هنرى ايكن : عصر الأيدلوجيا : ترجه  
منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧١ م .
- R. A. ) : The economic Interpretation of



## الفصل الثامن عشر

اشينجلر .

و « بيولوجية الحضارة » .

يعد اشينجلر ( ١٨٨٠ - ١٩٣٦ م ) الفيلسوف الالماني من القلائد ذوى النظرة الأصيلة الى التاريخ ، فلم يكن هذا الفيلسوف ناقلًا عن غيره او متأثرا بأحد سوى جوته ونيتمه حينما أعلن رايه فى التاريخ والحضارة بل كان فى كل ما قاله مبتكرا فى تحليلاته ، ولهذا فقد كان نه تأثير بالغ على من أتوا بعده من فلاسفة التاريخ وخاصة أرنولد توينبى .

ولقد أثارت انتقاداته المختلفة للنظريات الأخرى فى التاريخ فعلها فى تقويض تلك النظريات وقد استفاد اشينجلر من اطلاعه الواسع فى التاريخ ومن تخصصه فى العلوم الطبيعية والرياضية فى تفسيره للحضارة تفسيراً بيولوجياً .

● مقولة المصير والكشف عن لخطاء نظرية التقدم :

إذا كان العلم الطبيعى يقوم على مقولة العلية فان التاريخ فى نظر اشينجلر لا يجب أن يقوم عليها لأنها تفيد الضرورة وتلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية . وانما يستبدل بها مقولة المصير .

ولا يعنى اشينجلر بالمصير ما كان يفهمه به فلاسفة اليونان والتراجيديا اليونانية من أنها مفهوم مرادفه للجبر او القوة الخارجية التى تحدد سلوك الانسان . وانما يعنى بالمصير شعور الانسان بذلته ازام قوة انسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده فى خطر . وحينئذ تنبثق طاقات الانسان الكامنة من أجل تأكيد الوجود .

وتقتضى فكرة المصير عاملين ، وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود لحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد فى أغلب

انحياضاً فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات ، وليس كل حدث يمر المصير فهناك لحدث كثيرة في حياة الفرد لا تمس الا القشرة السطحية لحياته ، وانما لابد أن ينفذ الحدث الى المركز الباطن الذي يشكل جوهر الذات حينئذ تكشف الروح عن جزعها ازاء ما يهدد شخصيتها ، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن اخص خصائص الزمان استحالة الاعادة ، وما يستحيل عوده يولد في النفس الجزع .

والمصير بهذا المعنى مختلف عن العلية بما في ذلك العلة الغائية لأن العلية اشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الالوية . أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد جوهرها او كيانها وتفاعلها من اجل اثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة ولا يمكن ادراك فكرة المصير الا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم (❖) .

ولا يعبر عن سياق التاريخ في نظر اشبنجلر غير المصير . وقد رفض على اساس ذلك نظرية التقدم لأنها في نظره قد اخطأت في فهم مسار التاريخ اذ تصوره تقدماً مطرداً للعقل البشرى الى مالا نهاية بينما التاريخ مسار لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذبل وتفنئ (❖❖) .

(❖) انظر : عبد الرحمن بدوي ، اشبنجلر ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٤٥ م ، ص ٤١ وما بعدها . وانظر أيضاً : احمد صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص ٢٤٣ .

(❖❖) انظر عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٧ - ٦٩ .

وقارن هذا بتصور ابن خلدون لاطوار الدولة وعمرها ، فان تعميم هذه النظرية على الحضارة يقترب من تصور اشبنجلر حيث كان ابن خلدون ينظر الى الدولة باعتبارها اشبه بالكائن العضوي فلها عمر محدد تعيشه باطوار معنية تتطور فيها من مرحلة التأسيس الى مرحلة الهدم والفناء . ( انظر مقدمة ابن خلدون . وراجع الفصل الخاص به من هذا الكتاب ) .



ولقد ارتبط بالتقدم وهم حينما اتخذ الأوروبي من خلالها حضارته مركزا يدور حوله التاريخ فقسم التاريخ الى قديم ووسيط وحديث وهذا وهم كاذب لو غرور زائف دفعه الى أن يضبط تاريخا كتاريخ مصر الذى امتد الى أكثر من ثلاثة آلاف عام في عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذى لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليُشمل مجلدات . وإذا كان لا يحق لمؤرخ صينى أن يكتب تاريخا للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الأوروبى أن يتخذ من حضارته محورا ثابتا يدور حوله التاريخ لأن تاريخ العالم يشمل ثمانى حضارات رئيسية أهمها هى المصرية والهندية والصينية والكلاسيكية ( اليونانية والرومانية ) والإسلامية والغربية التى سيستمر وجودها حتى ٢٤٠٠ كما يحددها اشبنجلر .

وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ثم شيخوخة اعقبها فناء . أما تصور سياق التاريخ على أنه تقدم الانسانية كما عبر عن ذلك فولتير أو نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح كما تصور هيجل في الديالكتيك ، أو نمو المجتمع الملائقى وفقا لنظرية ماركس فذلك كله مالا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات .

#### ● الحضارة ككائن عضوى :

أحدث اشبنجلر ثورة أشبه بالثورة الكوبرنيكية في التاريخ حين صحح ذلك الوهم الكبير الذى كان يعيشه الأوروبى وهو يظن أن حضارته مركز الحضارات كما كان يتوهم قبل كوبرنيكوس أن الأرض هى مركز الكون وهى ثابتة وتدور حولها جميع الكواكب . فكان المؤرخ الأوروبى يتصور أوروبا الغربية قطبا ثابتا للحضارات لثنى الحضارات لأنه يعيش فوقها . والثورة الكوبرنيكية التى أحدثها اشبنجلر في النظر الى التاريخ لأنه نظر اليه لا على أنه مركز الحضارة الأوروبية وتدور حولها الحضارات الأخرى بل نظر اليه على أنه مكون من حضارات ربما كانت بعضها تفوق الحضارة الأوروبية من حيث عدد الشعوب المنتمة اليها ومن حيث قوتها الروحية وهذا يتضح لو أن كل حضارة درست كوحدة منفصلة .

انه يصف بنفسه ما قام به في كتابه الشهير « تدهور الحضارة الغربية »  
بانه اكتشاف كوبرنيكى في الميدان التاريخى . . فهو لا يعترف بأى مركز  
ممتاز للحضارة الكلاسيكية أو الحضارة الغربية على الحضارات من هندية  
بابلية ، صينية ، مصرية ، عربية ومكسيكية . وهذه هى عوالم منفصلة  
لكيكون ديناميكية لها تماما من حيث الكتلة داخل الصورة العامة للتاريخ  
ما للحضارة الكلاسيكية من قيمة ، بينما انها تتجاوز مرارا الكلاسيكية من  
حيث العظمة الروحية وقوة التماسى والتطيق (❖) .

فالتاريخ اذن في نظر اشبنجلر مكون من كائنات عضوية حية هى  
الحضارات وكل حضارة منها تشيد الكائن الحى العضوى تمام الشبه .  
فتاريخ كل حضارة كتاريخ الانسان او الحيوان او الشجرة سواء بسواء .  
والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات ، فاذا كان سياق الحياة  
واحدا بين الافراد التى تدخل تحت نوع واحد ، فللحضارات جميعا سياق  
واحد تسير عليه .

ويصف اشبنجلر سياق كل حضارة فيقول : تولد الحضارة فى اللحظة  
التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الاولى للطعولة  
الانسانية الابدية كما تنفصل الصورز عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد  
والبقاء من اللامحدود والفناء . وهى تنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها  
تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التى تنمو فيها . وتموت الحضارة  
حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب  
ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ومن ثم تعود الى الحالة الروحية  
الاولية (❖❖) .

فكان الحضارة روح زاخرة بالامكانيات الممكنة التحقيق تاتى الى الوجود  
الحى فى بيئة خارجية معينة تشبع فيها قوى عديدة فى حالة فوضى مطلقة

---

(❖) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية : الترجمة العربية لاحمد  
الشيحاني ، الجزء الاول : دار مكتبة الحياة ببغروت ، بدون تاريخ ،  
ص ٦٢ - ٦٣ .

(❖❖) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ص ٧١ - ٧٢

فتبدأ في تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللا شعور فارضة عليهما صورتها وتاريخ حيانها هو تاريخ هذا النضال الشاق الضيق بينها وبين هذه القوى.

وعلى هذا النحو تستمر الروح في نضالها خالفة في أثناء هذا النضال وكامادة لتحقيق الظفر والانتصار طائفة من الصور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص . وطالما كانت تنطوي في باطنها على قوى خالقة استمرت في هذا الخلق وظلت تخوض هذا النضال . أما إذا فقدت قواها الخالقة أما باختناقها تحت تأثير روح أخرى أقوى ولغصب وأما لأنها بلغت غايتها وحقت صورتها النهائية ولم يعد في استطاعتها أن تلو على على الحد الذي إليه علت فإن حقت كل ما تحتوى عليه من امكانيات باطنة في الخارج ، ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها فتصبح « محنية » بعد أن كانت « حضارة » . ولكن ليس معنى هذا أن تفتى نهائيا بل لا لازالت قادرة على البقاء قرونا أخرى ، كما تبقى الشجرة التي استنفذ الزمان عصارتها سنوات طويلة ولا تزال. تمد أعضائها التي أصبحت قريسة للسوس .

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فإنها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي في تطوره . فلكل حضارة طفولتها وتبائها ونضجها وشيخوختها . أو ان شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة وكل حينئذ أن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها . ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص أو مآلادوار حياة الانسان المناظرة لها من خصائص ومميزات (\*) .

ويلاحظ اشبنجلر انه لا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى اذ ينفي أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها . فهو يرى في الحضارات نموذجا يتكرر كدورة الحياة في الكائن الحي

---

(\*) عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٣ .

وفحصها - كما اسلفنا القول - بمدلول توالى الفصول الاربعة . فلكل حضارة ربيعها متمثلا في عصر بطولية مبكرة وتكون الحياة ريفية زراعية اقطاعية ويعرف روحيا بخيال ميثولوجي خصيب . ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسى وهى فى الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين الى الخلف ويقدم شكلا علميا من الوعى .

وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية كما ان العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة . ثم تنحدر الحضارة الى الشقاء الذى يتمثل فى ذبول الابداع الفنى والزمنى وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة وعبادة العلم بقدر فائدة العلم وهو عصر طغيان سياسى متزايد وحروب . وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب الى مجرد مدنية فهى تهبط الى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهى حياتها .

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها . وكل مرحلة تظهر مجددا فى كل دورة ، ومع ذلك فان ما يعود الى الظهور لا يكون نفس المرحلة فلا شئ يحدث مرتين بل يظهر شئ مواز له اى ان المرحلة فى دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة فى دورة ماضية (\*) .

فلكل حضارة اسلوبها المتمايز عن اسلوب غيرها تمام التمايز ، اسلوب تستطيع ان تتلمسه فى كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحا كل الوضوح من فن ودين وسياسة وعلم وتركيب اجتماعى .

ففى الفن مثلا تجد اسلوب كل حضارة ظاهرا فى تفضيل بعض انواع الفن على البعض الاخر ( كالنحت وتلوين الجدران عند اليونان

Spengler : The Decline of the west 2 vol. London, (\*)

1926 — 1928.

نقلا عن مقالة عبد العزيز الدورى ، فلسفة التاريخ - عرض تاريخى ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثانى ، العدد الثانى ، يوليه ، اغسطس ، سبتمبر ، ١٩٧١ م ، ص ٣٧٨ .

والطباق والرسم بالزيت في الحضارة الغربية ) ، وكذلك الحال في بقية مظاهر الروح . بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة في الحضارات المختلفة ، فلا تستطيع الا ان تجد ارتباطا وثيقا بين الشخصيات التي تنسب الى حضارة واحدة واختلافا كبيرا بينها وبين ما يمثلها من الشخصيات المنتسبة الى حضارة أخرى .

فلو قارنت جوته ورفائيل بمن يمثلهما من الشخصيات العظيمة في الحضارة القديمة سرعان ما تجد ان هيراقليطس وسوفوكليس وأفلاطون والقيبادس وهوراس ، تكون أسرة واحدة متميزة كل التمايز من الأسرة التي يكونها جوته ورفائيل ونابليون وبسمارك . كذلك تختلف المدن في الحضارة القديمة عنها في الحضارة الغربية أو العربية بتخطيطها وهيئة طرقها وعمارتها وأبنيتها العامة والخاصة وطابع ميادينها وقصورها وواجهاتها بل ويوضاؤها وحركة المرور فيها وروح لياليها وجو منتدياتها(❦) .

#### ● فكرة التعاصر والتنبؤ بانتهاء الحضارة الغربية :

استقى أمينجلر منهجه التاريخي من علم الحياة حيث يميز العلماء فيه بين شيئين التماثل والتوافق ، أما التماثل فهو التساوي في الوظائف بينما التوافق هو التساوي في هيئة الأعضاء وشكلها ومنتشاها . وقد طبق أمينجلر هذا على دراسة التاريخ . وعلى الرغم من استخدام المؤرخين السابقين عليه لهذين المنهجين الا ان استخدامه لهما كان على نفس طريقة علماء الحياة .

ولكى نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلا للتوافق بالحركة الديونيسيوسية(❦❦) وحركة النهضة الأوروبية ، ومثالا للتماثل بالحركة

(❦) عبد الرحمن بدوي ، المرجع السابق ، ص ٧٥ - ٧٦ .  
(❦❦) الحركة الديونيسيوسية هي حركة دينية عدت حركة اصلاح في المعتقدات الحينية القديمة في اليونان .

وراجع في هذا كتابنا : فكرة اللاهوية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية ، الفصل الأول « مكانة الالهيات في الفكر اليوناني » ، نشرة دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٢١ - ٣٣ .

الديونيسيوسية وحركة الإصلاح الدينى فى اوربا هتمة توافق فى الحالة الأولى لان كلتا الحركتين متساوية فى هيئتها وتركيبها واحدة فى الأصل الذى نشأت عنه بينما التساوى فى الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه فى الوظيفة بين كلتا الحركتين : الديونيسيوسية والإصلاح الدينى . ومعنى هذا ان التوافق اعمق من التماثل ولرق والقرب فى التشابه .

ولقد انحل اشبنجلر هذه الفكرة فى المنهج التاريخى وصاغها صياغة دقيقة فى فكرة جديدة على البحث التاريخى كل الجدة سماها « التعاصر » حيث قال : اننى لئنعت حادثين تاريخيين بانهما متعاصران اذا كانا كل فى حضارته الخاصة يظهران الدقة فى احوال واحدة نسبيا ويكون لهما بالتالى معنى مناظر تماما . فاذا كان قد ثبت ان تطور الرياضيات فى الحضارة القديمة وتطورها فى الحضارة الغربية متفق تمام الاتفاق فان من الممكن اذن ان نقول ان فيثاغورس وديكارت ، وافلاطون ، ولايلاس كلا منهما متعاصر مع الآخر . وعلى هذا النحو ايضا نستطيع القول ان ظاهرة الإصلاح الدينى وتطهير العقيدة وظاهرة الانتقال الى دور المدنية تظهر فى جميع الحضارات المتعاصرة ، ففي الحضارات القديمة كان الوقت الذى انتقلت فيه الحضارة الى دور المدنية هو عصر فيليب المقدونى وابنه الاسكندر وفى الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة و نابليون . كما نستطيع القول ان الاسكندرية وبغداد وواشنطن متعاصرة فى تأسيسها . ومعنى هذا كله ان موضع الظاهرة فى حضارة من الحضارات هو بعينه موضع الظاهرة المناظرة لها فى الحضارة الأخرى . فالملل الأخير معناه ان الاسكندرية قد لست فى طور من ادوار الحضارة القديمة يناظر تماما من حيث مركزه بالنسبة الى بقية ادوار الحضارة التى هو فيها الدور الذى لست فيه مدينة بغداد فى الحضارة العربية ومدينة واشنطن فى الحضارة الغربية .

وعن طريق هذا المنهج الجديد برهن اشبنجلر على ان كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات فى نشأتها وتطورها

وفنائها . وأن التركيب الباطن لكل الحضارات هو هو عينه فلا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماما في غيرها من الحضارات .

ولهذا ننتجتان على اعظم جانب من الأهمية : الأولى أنه سيصبح في وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبؤا دقيقا يقينيا بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها ومعناها ونتائجها .

والنتيجة الثانية وليست بأقل خطرا من الأولى هي أنه سيكون في مقدورنا أن نكون من جديد عصور بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئا ، بل وأن نعرف لحوال حضارات بأكملها هوت في الماضي المسحوق . وسيكون في مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير في الفن في حضارة من الحضارات أو دور من لحوارها الصورة السياسية لهذا الدور ؛ تلك الحضارة ، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها . وهكذا نستطيع أن نكشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم في عصره .

ومن خلال هذا استطاع اشبنجلر أن يرى العصر الحاضر في ضوء جديد كل الجدة . فرأى أن الحرب العالمية لم تكن حادثا استثنائيا غربيا قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعت السيطرة والسيادة عند بعض الأمم أو رغبة بعض الأفراد في فرض سلطانه واشباع نزعاته أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها . ورأى فيها نوعا من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل ، المقرر وجوده في هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية وكان في استطاعة المرء المراهف النظرة العميق الوجدان التاريخي أن يتنبأ بحدوثه في الوقت الذي فيه حدث ، وعلى النحو الذي عليه تقريبا حدث .

وقد عكف على لحوال أوروبا في أوائل القرن العشرين فتوسم في ملامحها أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب ، من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان وما هو هندسى وما هو تصويري ومن

انحلال في الفن ، وشك منزايد في قيمة العلم ، ثم المشاكل العويصة التي الزراعية وكذلك الأزمات العنيفة اننى اصابته النزعة المادية والاشتراكية آثارها انتصار المدينة العالمية على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض والفكر مما لم يعد يدرس دراسة نظرية وانما بطريقة تاريخية شكلية . وكل هذه اعراض خطيرة تعانيتها الحضارة الاوربية وهى اعراض بارزة . واضحة بها علم النفس الاجتماعى في بحثه في الاساطير والعقائد ، ونشأة الفن والدين من مشكلة الزواج ، ثم في ميدان العلوم الروحية الاعمال الضخمة التى قام والنظم النيابية وموقف الفرد بازاء الدولة ومشكلة الملكية وما يترتب عليها يكاد المرء ان يلمسها بيديه ( ❊ ) .

#### ● دوائر الحضارة المقفلة :

ترى فلسفة الحياة الكائن العضوى وحدة مستقلة ، والفرد المستقل بكيانه يمتاز الى جانب فرديته بالخلق المستمر فلا يستطيع الكائن الحى ان يمر بحالة واحدة مرتين مهما كانت الظروف واحدة .

ومعنى هذا ان دورة التطور فى الكائن الحى دورة مقفلة . فهى دائرة تقفل على نفسها مدة من الزمن ولا ارتباط بينها وبين الدائرة الأخرى التى توجد بجوارها أو التى وجدت بعدها او قبلها . فليس هناك اذن تأثير متبادل بالمعنى الحقيقى اى ان يأخذ الكائن الحى شيئا اجنبيا عنه فيدخله فى كيانه كما هو ، بل لايد له اذا اخذ شيء من الخارج ان يحيله الى طبيعته هو بان يتمثله ثم يهضمه . ومعنى هذا ببساطة انه يخلقه من جديد لان طبيعة كل كائن حتى تختلف عن طبيعة الكائن الحى الآخر كل الاختلاف .

ولقد طبق اشبنجر هذا بحذافيره على الحضارات ، فاذا كانت الحضارات كائنات عضوية فانها تمتاز بهذه الصفات التى يمتاز بها كل كائن عضوى حى . فلكل حضارة كيانها المستقل المنعزل عن كيان غيرها

---

( ❊ ) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ص ٧٥ - ٧٦



من الحضارات ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى مادامت كل حضارة باعتبارها كائنا عضويا تكون وحدة مقفلة على نفسها . وما يشاهد من تشابه فى الموضوع بين حضارة ولخرى انما هو وهم فحسب فهو تشابه فى الظاهر ولا يتغدى الى الجوهر لان كل حضارة تعبير عن روح تختلف عن روح اى حضارة لخرى فى جوهرها واسلوبها وممكنات وجودها .

فاذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة فى حضارتين تقبلت كل منهما هذه العناصر على نحو مبين كل المبينة للنحو الذى عليه تتقبل الحضارة الاخرى هذه العناصر لان كل منهما لا تستطيع ان تهضم هذه العناصر الا اذا احوالتها الى طبيعتها . فاذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذى به تطبع كل روح مظاهرها . ولهذا لا توجد الحقيقة الا بالنسبة الى كل حضارة فما هو حقيقة بالنسبة الى حضارة قد لا يكون حقيقة بالنسبة الى حضارة لخرى .

ولنلاحظ هنا كيف ان اشينجلر من خلال هذه النظرة استطاع ان ينتقد من كانوا ينظرون الى الحضارات كوحدة واحدة تسرى عليها قوانين التأثير والتاثر وروابط العلة والمعلول . وهذا يتضح من قوله بانه ربما يكون هناك اتصال بين حضارتين لكن هذا الاتصال يتم ، اما بين رجل ورجل ينتسب كل منهما الى حضارة من هاتين الحضارتين ، واما بين رجل وبين الآثار الباقية من الحضارة التى انقضت . والفعال فى كلتا الحالتين هو الرجل لا الأثر لان حياة الأثر لا توجد الا بفضل الرجل الذى يتأمل الأثر ويشعر به فى ذاته ويهبه روحا جديدة تبعا لروحه هو الخاصة .

واذا تأملنا على ضوء هذا جميع الحضارات وجدنا ان الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة الا أشياء ضئيلة جدا . هم يقولون مثلا ان الفلسفة اليونانية لا تزال تحيا فى الحضارة الغربية وانها حيت من بعد موت الحضارات اليونانية فى الحضارة العربية . ولكن هذا تشويه للواقع اسوأ تشويه ، فهم ينسون ان الكثير من هذه الفلسفة قد أنكرته الحضارتان ، وان الكثير ايضا قد اغفلناه ، وان الباقي تقريبا ان

لم يكن كله قد فهمناه فهما مخالفا لفهم اليونان له ، وإن كانتا قد ابقيتا على نفس الصيغ والتعبيرات اليونانية . لقد كانت الفلسفة اليونانية مجموعة حقائق ولكن بالنسبة الى اليونانيين وحدهم . فلا توجد فكرة من افكار هيراقليطس او ديمقريطس او افلاطون يمكن ان نعتبرها في نظرنا صحيحة من دون ان نصححها حسب تفكيرنا وروحنا . وإذا نظرنا لفكر ارسطو اليوناني ستجد ان ارسطو عند اليونان بينه وبين ارسطو عند العرب وارسطو عند القوط في العصور الوسطى فارق لا حد له ، حتى لا يكاد المرء ان يجد فكرة واحدة مشتركة حقا بين هذه الصور الثلاث لـ ارسطو . وكذلك فبين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية هوة متعينة لعل من غير الممكن عبورها .

الحضارات اذن تقوم مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال ، كل منها تكون وحدة او دائرة مغلقة على نفسها ، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات سوى منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شيء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارة . وما تسمح به لا تلبث ان تحيله الى طبيعتها . الا ان هناك ظاهرة خطيرة في صلة الحضارات بعضها ببعض . وتلك هي التي يسميها اشبنجلر ظاهرة « التشكل الكاذب » . اذ انه يحدث أحيانا حينما تتلاقى حضارتان وتكون احدهما اشد قوة ولكن الأخرى اعظم ابداعا واكثر عراقة او على الأقل مساوية لها ، ان تضطر المهزومة ان تتلاءم ظاهريا مع الحضارة الغالبة مادامت لا تستطيع ان تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة وتتشكل مظاهر هذه الحضارة في القوالب الفارغة التي فرضتها عليها الحضارة الأجنبية ويظن الناظر الى السطح ان الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختنقت واختفت بينما هي كامنة خلف القشرة الخارجية التي فرضت عليها .

ان حضارة لها خصائصها المميزة انبثقت في منطقة شرقى البحر المتوسط ولكنها ظلت مطمورة بعدها فرض الاسكندر الأكبر الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت اوجه النشاط الفكري والثقافي في هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من الف سنة ولكن

ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية ، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيليني التقليدي لا فى المجالين الحربى والسياسى فحسب وانما الثقافى كذلك ممثلا فى الدين ، فحين أصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية اذ انتشرت مذاهب اليعاقبة والنساطرة ثم استجابت هذه الحضارة سريعا للإسلام بمجرد ظهوره فانحصر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية . وحين سيطرت الحضارة الاسلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخلافة القائمة كما ظلوا محتفظين بلغتهم (عربي) . وقد تنبأ اشبنجر بانتفاضات فى الدول الافريقية وخلع مظاهر الحضارة الاوربية عنها بمجرد جلاء المستعمرين الاوربيين . وكان تنبؤا صائبا حيث تستقل الدول الافريقية وتخلع عنها كل مظاهر الحضارة الغربية والاستمرار فى هذا يعنى احياء الروح الافريقية وتشكيل الحضارة الافريقية الجديدة .

#### ● وقفة نقدية مع آراء اشبنجر :

لا شك ان اشبنجر على الرغم من تأثيره الشديد بآراء الشاعر الالماني جوته والفيلسوف نيتشه (عربي) قد قدم كما اسلفنا القول مذهباً اصيلاً فى فلسفة التاريخ كان من شأنه ان عبر عن الازمة التى تعيشها الحضارة الغربية بروحها الفاستيه اذ تعيش كما عبر هو عن ذلك فى دور مدنيتهما المدمرة التى تسلمها لطور الفناء ، فالعذاب الذى تعانیه الحضارة الاوربية اليوم ليس عذاب ازمة طارئة لابد يوماً ان تزول وانما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مآساتها الطويلة المروعة . ولقد اثر بهذا ابلغ تأثير فى

(عربي) انظر : عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، صص

٩٨ - ١٠٥ .

وكذلك احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٥٥ .

(عربي) انظر تفصيل هذه التأثيرات فى : عبد الرحمن بدوى ،

نفس المرجع ، ص ٦٦ .

وكذلك فى مقدمة احمد الشيبانى لكترجمة العربية لتدهور الحضارة

الغربية ، ص ٣١ .

المفكرين الأوروبيين على اختلاف اهتماماتهم فاصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وازمة الأوربي المعاصر من أمثال توينبي وكولن ولسن وهريبرت ماركيز وغيرهم .

ونحن ان كنا نوافق على كثير من النتائج التي قدمها اشبنجلر من خلال نظريته للحضارة على انها وحدة عضوية مقفلة مثلها مثل الكائن العضوى فاننا لا نوافق على تلك النظرة ذاتها للتاريخ على انه كائن عضوى ولا لعل على ما نقول سوى تلك الهنات التي نستكشفها من نظرية اشبنجلر هذه الى التاريخ بحضارته المختلفة والتي احدثت تناقضات داخل مذهبه .

اولا : انكر اشبنجلر مفهوم « العلية » وتأثيره فى التاريخ بينما قرر مقولة اخرى سماها « المصير » ونسى ان المصير مهما كان مرتكزا على وجود استقلال وروح منفصلة فانه تسرى على نفس الحضارة تلك العلية والا فكيف نفهم حديث اشبنجلر عن ان الحضارة اشبه بالكائن العضوى تسرى عليه لطوار معينة ، ليس كل طور من تلك الاطوار علة للطور الذى يأتى بعده داخل نفس الحضارة . ليس هناك لدى اشبنجلر اماكن للتنبؤ بمصير الحضارة !! اذا كان ذلك شيئا يقره فانه يستلزم ان هناك ظواهر اذا ما حدثت داخل حضارة معينة تكون هذه الظواهر مبشرة بفناء هذه الحضارة . والا فكيف تنبأ اشبنجلر نفسه بفناء الحضارة الأوربية وانهالها .

ثانيا : قصر اشبنجلر الاتصال بين الحضارات على بعض المظاهر الخارجية البسيطة التى تأخذها الحضارة المتأثرة من الحضارة المؤثرة وتشكلها على حسب روحها الخاصة ولكنه تغافل عن شيء هام حينما قرر ان الحضارة الأوربية الآن غير الحضارة اليونانية القديمة وهما غير الحضارة العربية الاسلامية لأن كلا منهما تشكل وحدة مستقلة ذات روح خاصة ، فهل الحضارة اليونانية ذات روح بعيدة عن روح الحضارة الأوربية المعاصرة نفس مقدار الفرق بينها وبين الحضارة العربية أم ان الحضارة

اليونانية والحضارة الغربية أولاهما جد للثانية التي بنيت أساسا من خلال رفضها لبعض مفاهيم الحضارة العربية وعودتها للنهل من معينها القديم اعنى به الحضارة اليونانية القديمة . ولا يعنى الأخذ عنها اخذها كلها ولا يعنى رفض مفاهيم الحضارة العربية رفضها كلها ، بل ان ما حدث بالضبط ان روح الحضارة العربية هى المختلفة تماما عن روح الحضارة اليونانية الغربية القديمة ولهذا فهى وان اخذت منها فان هذا يعد بمثابة تشكّل كاذب ومن ثم فقد عادت لتتقدّم ما اخذته وتبرز بروحها الجديدة . وهذا ليس نفس ما حدث بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة فى اتصالها بالحضارة اليونانية القديمة فروحهما فى الحقيقة واحدة(\*) غير ان الحضارة المعاصرة حينما بدأت تبني نفسها بدأت بنقض غبار لحق بحضارتها القديمة ثم نقت هذه الحضارة القديمة مما شابها من دوجماطيقية فى آخر عهدها وادخلت عليها تعديلات قررهما ديكارت وبيكون وغيرهما من المفكرين والعلماء على أساس علمى جديد . فليس الفرق بينهما الا كالفرق بين الصبى والرجل فذاك الرجل هو نفس الصبى الذى كان طفلا فمرت عليه بعض التغيرات بفعل تقدم الزمن ونضوج العقل .

ثالثا : ان انعزال الحضارات واستقلالها الذى قررّه اشبنجلر شيء غريب ، ذلك لان حقائق التاريخ الواضحة تثبت شيئا آخر . فالحقيقة ان حقائق علم الحياة قد اغرت اشبنجلر بتطبيقها على الحضارات فطبقها دون تفرقة بين الحضارة والجسم الحى فالحضارة اساسا هى نتاج عقول

(\*) انظر فى توضيح هذا على سبيل المثال ما يقوله وايتهد فيلسوف العلم المعاصر حيث يرى ان العلم الحديث فى الغرب يرجع اصله الى العلم اليونانى وليس الى العلم الشرقى القديم ولا العلم الذى ساد فى العصر الوسيط المسيحى او الاسلامى ، فاليونان فى رايه كانت ام اوربا واليهما تعود معظم افكار الاوربي المعاصر  
انظر :

Whitehead A. N. : Science and :

the modern world : Collins Fontana books, 1975, pp. 16 - 20.

بناتها وليس نتاج لجساد هؤلاء . فاذا كان الجسد يستطيع ان يستوعب كل شيء بأكله ويهضمه ويحوّله لمادة مشابهة لمادة الجسم فان هذا لا يمسى دائما على الحضارة فان الحضارة كما قلنا تبنيها عقول اصحابها قليل سواعدهم ، وصحيح ان عقول كل حضارة مختلفة عن عقول الحضارات الأخرى من حيث التأثير البيئي على تلك العقول ، انما التأثير البيئي ليس هو التأثير الوحيد بل هناك التفاعل بين الحقائق المجردة داخل عقول كل العلماء والفلاسفة في كل العصور . وهذا التفاعل لا يتم الا من خلال انصهار افكار عصور مختلفة داخل عقل واحد . فلا يمكن اغفال التأثير والتاثر بين الحضارات ذات الروح المتقاربة على الأقل . ولقد ود الى نفس مثالنا السابق لنر انه على الرغم من ان الحضارة الأوروبية المعاصرة قد نشأت كرد فعل للهجوم على ما سبقها من حضارات فان لخص ما ميز هذا الهجوم ان كان فيه استخلاص لروحها التي مهدت وقويت وشكلت الحضارة الجديدة . وقد كان اكثر التركيز في بداية عصر النهضة العلمية مركزا على ارسطو وفلسفته فكان جيور دانو وبرونو وديكارت ويكيون وجون ستيوارت مل وغيرهم ممن كشفوا عن عقم المنطق الارسطي وقدموا المنهج العلمي الجديد قد نسوا ان جانباً كبيراً من الفكر الارسطي كان علمياً ، فمحاولات علمية متعددة قامت على اكتاف ارسطو وتلاميذه في تأسيس كثير من العلوم ، فما قام به اولئك المعاصرين لم يكن سوى تعديل لمسار ارسطو ولم يكن هدفاً لما بناه بدليل ان كثيرين من مؤرخي العلم يقولون بان ارسطو هو مؤسس الاستقرار الاول وان واضح ذلك في الحضارة المعاصرة هو فرنسيس بيكون وبعده مل(\*) . كما انك اذا امعنت النظر في كل ما ساد الحضارة الغربية فترة ازدهارها وشبابها الاولى ستجد انه قد استقى في معظمه من الحضارة العربية السابقة عليها والتي كانت سيدة الحضارات في العصر الوسيط .

---

(\*) انظر في ذلك بالتفصيل كتابنا : نظرية العلم الترسلية ، دار المعارف القاهرة ص ١٧٨ وما بعدها .

ولا نستطيع من خلال هذا أن نوافق على أن التأثير يكون في ظواهر خارجية وليس في الباطن أو المحور لأن الظاهر لا يكون إلا ظاهرا لباطن ، وليس باطن الشيء إلا شكلا لظاهرة ولقد عبر أشتينجر نفسه عن هذا فيما سماه بالتشكل الكاذب . فليس هذا التشكل سوى اختلاف الظاهر عن الباطن .

وليس القول بهضم التأثيرات الخارجية وجعلها مخلوقة خلقا جديدا تبعا للروح الحضارية التي تأثرت بها ينافي لوجود هذا التأثير من أساسه . وليست عملية الهضم هذه إلا مثبتة بشكل أو بآخر دخول هذه المؤثرات الى باطن الحضارة الأخرى التي تهضمها وتشكلها بروحها .



### أهم مصادر الفصل الثامن عشر

- ١ - ١ . اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية : جزءان ، ترجمة أحمد الشيباني ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .
- ٢ - د . عبد الرحمن بدوي : اشبنجلر : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٥ م .
- ٣ - د . أحمد صبحي : في فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، بدون تاريخ .
- ٤ - عبد العزيز الدوري : فلسفة التاريخ - عرض تاريخي : مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الثاني ، سبتمبر ١٩٧١ م .
- ٥ - د . مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية : بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨٤ م .
- ٦ - د . مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ م .

(7) Whitehead A. N. : Science and the Modern World : Collins Fontana books , 1975 .



## الفصل التاسع عشر

توينبى ..

و « التحدى والاستجابة » •

يعد أرنولد توينبى من أهم فلاسفة التاريخ فى عصرنا الحالى لأسباب عديدة أهمها ذلك القدر الكبير الذى تمتع به دون غيره من الموضوعية والحياد فى نظريته الى الحضارات المختلفة ، وكذلك تمتعه بمقدرة فائقة على الاسام بالمعلومات التاريخية وتكييفها مع نظريته التى ارتضاها لتفسير التاريخ ولقد تميز توينبى عن غيره من فلاسفة التاريخ بأنه كان أكثر اهتماما بتحري الحقة فى اطلاعه على الأحداث التاريخية واستخلاص العبر منها ، فهو مؤرخ أكثر منه فيلسوف وحرصه على ذلك كان واضحا على الرغم من أن نظريته الشاملة الى التاريخ جعلته يتفوق على الفلاسفة الخالص فى استنتاجاته وتقييمه لكل الحضارات ، فما من فيلسوف استطاع ان يستبطن الحضارات المختلفة ويتفهم طبيعتها مثله ، فلقد عكف على دراسة تلك الحضارات حوالى نصف قرن ولم يكتف بقراءة تاريخ تلك الحضارات بل زاد على ذلك بزياراته المختلفة لبلاد العالم واثار الحضارات القديمة •

ولعل كل ذلك ساعده على ان يستبعد وينتقد كل التفسيرات الأخرى للتاريخ ويرد على ادعاءات كل مؤرخى الغرب بشأن الحضارات الأخرى وتمجيد حضارتهم ، بعدما كادت احكام هؤلاء تستقر فى أذهان مواطنهم • ولقد اقام توينبى نظريته الجديدة للتاريخ على اساس أن المجتمعات تكون وتنشئ الحضارات من خلال التحدى والاستجابة ولذلك فان حديثنا عن فلسفة التاريخ لدى توينبى سينقسم الى جانبين ، جانب سلبى نتناول فيه كيف استبعد توينبى نظريات السابقين وهمد اساس نظرتهم للتاريخ ،

وجانب ايجابى نوضح فيه كيف فسر هو التاريخ من خلال نظريته فى  
التحدى والاستجابة .

بولا : الجانب النقدى من نظرية توينبى :

لقد بدا توينبى برفض عدة قضايا كانت مسيطرة على المؤرخين  
الغريين وكان ذلك من خلال اقتناعه بان وحدة الدراسة التاريخية القابلة  
للفهم ليست هى دولة قومية ولا هى الجنس البشرى فى مجموعه .  
ولكن هذه الوحدة هى مجموعة خاصة من البشرية يدعوها  
« المجتمع » (\*) .

فالمجتمعات قد يرتبط قديما بحديثها بصلة الابوة وكذلك قد يرتبط  
بعض حديثها بقديما بصلة البنوة .

خطا فكرة « وحدة الحضارة » :

لقد كشف توينبى ان النظرية القائلة بوحدة الحضارة ، نظرية  
خاطئة تردى فيها المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم  
الاجتماعى واوحى بها مظهر الحضارة الغربية الخداع اذ استطاعت ان  
تلقى شبكة نظامها الاقتصادى على جميع أنحاء العالم . وتلا توحيد  
العالم اقتصاديا على أساس غريب توحيدة سياسيا الى نفس المدى تقريبا  
وعلى نفس الأساس الغربى .

ويرى توينبى ان هذه وان كانت حقيقة ملفته للنظر الا ان اتخاذها  
دليلا على وحدة الحضارة رأى سطحى لانه وان اصطفت البصورات  
الاقتصادية والسياسية بالصيغة الغربية الا ان المصور الثقافى ما يزال فى

(\*) انظر الترجمة العربية التى قام بها فؤاد محمد شبل للتخصيص  
سومر فيل لكتاب ارنولد توينبى The Study of History الذى اسماه  
« مختصر دراسة التاريخ » ونشرته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية  
بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٦٦ م ، الجزء الاول ،  
الفصل الاول ، ص ١٩ .

جوهره على حاله منذ أن اتخذ المجتمع الغربى سبيله الى الغزو الاقتصادى والسياسى ويرجع توينبى هذا الوهم بوحدة الحضارة بما يتضمنه من افتراض نهر واحد للحضارة ليس الا - وهو الغرب - وان جميع ما عداه روافد له أو ضائع فى رمال الصحراء الى ثلاثة جذور . اولها : وهم حب الذات وهذا امر طبيعى جدا لدى الغربين فليسوا هم ضحايا وجدهم - كما يقر توينبى - بل عانى منه اليهود كثيرا فهم يتوهمون حتى الآن انهم ليسوا شعبا مختارا فحسب لكنهم الشعب المختار الاوحد بين الشعوب . وكان اليونان - ايضا - يطلقون على من عداهم من الشعوب لفظ « البرابرة » كما يطلق اليهود على غيرهم لفظ « الاممين » كما يطلق الغرب على من يستعمرهم لفظ « الوطنيين » .

وثانيها : وهم الشرق الراكد وهو وهم قائم على دراسة غير جدية فى نظر توينبى فالشرق الذى يعنى به هنا أى بلد واقع بين مصر والصين كان وقتا ما متقدما عن الغرب كثيرا ويبدو الآن متخلفا عنه بمراحل . ولعل ما يذكر من امثلة على ركود الشرق يمكن أن نرى مثله فى الغرب ، ففيهما معا مناطق غير متغيرة وثابتة ولا يستطيع اهلها الا محاولة التكيف مع البيئة دون التقدم او حتى محاولة التقدم نتيجة لتغلب الظروف الطبيعية على البشر فى تلك المناطق .

وثالثها : وهم التقدم كحركة تلتزم خطا مستقيما . وهذا الوهم راجع الى تقسيم التاريخ الى اطوار ( قديم ووسيط وحديث ) وهذا التقسيم خاطيء لانه اشبه بالجغرافى الذى يؤلف كتابا فى الجغرافيا يسميه « جغرافية العالم » ثم يقين بفحصه انه جميعه عن حوض البحر الابيض المتوسط واوربا ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم (\*\*) .

(\*) ارنولد توينبى ، نفس المرجع السابق ، الترجمة العربية ،

ص ٥٩ - ٦٥ .

### خطأ نظرية الأجناس فى مبدأ الحضارات :

ولقد قرر توينبى بعد أن تخلص وخلص غيره من الغربيين من تلك الأوهام التى كشف عنها ، قرر أن هناك عوامل حددها البعض هى نقطة بدء للحضارات فى نظرهم وهى أيضا عوامل مرفوضة فلقد رأى البعض أن العامل الايجابى الذى اخرج جانبا من البشرية خلال الستة آلاف سنة الماضية من حالة المجتمعات البدائية الى حالة الحضارة صفة من صفات الجنس ، والجنس فى نظرهم اصطلاح يستخدم للتعبير عن توفر بعض صفات مميزة وموروثة فى جماعات معينة من البشرية . ويعتبر اللون الصفة البدنية التى يعول عليها اكثر من غيرها فى غالبية الأحوال ، المدافعون عن نظرية الأجناس من الغربيين ، وقد يفهم بداهة أن التفوق الروحى والذهنى مرتبط - نوعا ما - بالنقص النسبى فى صبغة البشرة او على اتصال وثيق به وان كان يبدو أن ذلك غير محتمل من الناحية البيولوجية .

ومهما يكن من امر فإن أكثر نظريات الحضارة العنصرية شيوعا هى تلك النظرية التى تضع على منصفه الشرف السلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الشهباء والرأس الطويل التى يدعوها البعض بالانسان النوردى ويدعوها نيتشة بالوحدان الأشقر .

ويحاول توينبى تفنيد ذلك من خلال علم اصول السلالات وتحليل نتائج هذا العلم فيقول أن علماء اصول السلالات البشرية يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية الى ثلاثة اجناس بيضاء اسموها الجنس الالى وجنس البحر الابيض المتوسط ، ويوضح كيف أن كل جنس من هؤلاء قد اسهم فى بناء العديد من الحضارات فلقد اسهم النورديون فى خمس حضارات هى : الهندية والهيلينية والغربية والمسيحية الارثوذكسية الروسية وربما الحيثية . واسهم الاليون فى سبع وربما تسع : السومرية ، الحيثية ، الهلينية ، الغربية ، المسيحية الارثوذكسية الاصلية والفرع الرومى منها والايرانية وربما المصرية والمينووية واسهم سكان البحر الابيض

فى عشر حضارات هى : المصرية والسومرية والمينوية(❦) والسورية والغربية والهيلينية والمسيحية الأرثوذكسية الأصلية والایرانية والمصرية والبابلية •

اما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشرى الأخرى – كما يقتبسها توينبى عن علماء السلالات – فقد أسهم الجنس الأصغر ( وتعنى به الشعوب الراقيدية فى الهند والملاويين فى لندونيسيا ) فى اثنتين هما الحضارة السندية والهندوكية •

وأسهم الجنس الأصغر فى ثلاث حضارات هى : الصينية وفى حضارتى الشرق الأقصى وهما الحضارة الأصلية فى الصين والفرع اليابانى منها •

أما الجنس الأحمر فى أمريكا فقد ساهم وحده فى الحضارات الأمريكية الأربع ، أما العناصر السوداء فهى وحدها التى لم تسهم حتى الآن مساهمة فعلية ايجابية فى أية حضارة •

ولعل هذا التبويب قد اتضح منه – كما يرى توينبى – أن العناصر البيضاء لها النصيب الأكبر • لكنه يرى أن ثمة شعوب كثيرة بيضاء لم تمنح أى مساهمة فى أى حضارة مثلها فى ذلك مثل السود سواء بمسواء • بالإضافة الى أن هذا التبويب يكشف عن أن نصف حضاراتنا قائم على أساس مساهمات أكثر من جنس واحد • وهذا يعنى أنه ليس هناك ما يبرر تلك النظرية بأن جنس ما هو الذى سبب الانتقال من البدائية الى الحضارة أو نقل العالم من الثبات الى الحركة الدافعة فى جزء بعد الآخر من اجزاء العالم منذ زمن يرجع الى ستة آلاف سنة •

---

(❦) هى حضارة قديمة لمجتمع تفتحت حضارته فى كريت وانتشرت خلال القرن السابع عشر قبل الميلاد عبر بحر ايجة ثم انتشرت تدريجيا من هذه النقطة الى الاجزاء الأخرى من اليونان القارية خلال القرنين التاليين ( انظر توينبى ، نفس المرجع ص ٣٩ – ٤٦ ) •

## رفض البيئة كمؤثر اوحده لتكوين الحضارات :

تحاول نظريتنا الجنس والبيئة كلاهما تحليل التباين الملحوظ في التصرف والسلوك النفسى ( الفكرى والروحى ) لاقسام مختلفة من البشر . وذلك بافتراض علاقة سببية ثابتة ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول بين هذا التباين النفسى وطائفة من عناصر التباين الذى لوحظ فى محيط الطبيعة غير الروحى . وتجد نظرية الجنس علة للتنوع - كما رأينا - فى اختلاف الصفات البدنية البشرية وتجدد نظرية البيئة فى اختلاف الأحوال المناخية والجغرافية التى تعيش فيها المجتمعات المختلفة .

وجوهر النظريتين - كما يرى توينبى - الصلة بين مجموعتين من المتغيرات : هى فى الحالة الاولى : بالطبع والصفات البدنية . وفى الثانية : الطبع والبيئة ، ويجب ان ندلل على ثبات هذه العلاقة ودوامها ان اردنا اثبات صحة النظريتين القائمتين عليها .

ولقد رأينا من قبل كيف تداعت نظرية الاجناس عندما اختبرناها بهذا المعيار . ويتضح لنا كذلك ان نظرية البيئة - وان كانت اقل مفاجاة للعقل - إلا ان نصيبها من الصحة ليس باكثر من سابقتها . ولقد اثبت توينبى بنفس المعيار خطأ تلك النظرية التى ترد نشأة الحضارة الى البيئة وقد دلل على ذلك من خلال امثلة واضحة . فاذا كانت بعض الحضارات كالحضارة المصرية وحضارة وادى حجلة والفرات قد نشأت فى وديان الأنهار فان هناك الكثير من مناطق العالم تتماثل فى مناخها وفى ظروفها البيئية مع هاتين المنطقتين ولكن لم نر فيها حضارات ، فوادى الأردن مثلا لم يكن يوما ما مركزا لاية حضارة وكذلك وادى السند . ومتى ثبت ذلك لا يمكن اعتبار البيئة هى العامل الايجابى الذى جلب الحضارات النهرية الى الوجود . وهذا ينسحب على العديد من البيئات الاخرى . وهذا من توينبى يؤكد خطأ ما نردده بغير وعى عن ان مصر هبة النيل كما قال هيرودوت قديما . فالحق ان الحضارة المصرية هى هبة المصريين الذين صنعوها متحدين كل المعوقات الطبيعية .

ويتضح من ذلك انه لا الجنس ولا البيئة - ان اخذ كل منهما بمفرده  
- يمثل العامل الايجابي الذى ليقط الجنس البشرى من حالة الركود الى  
طريق الحضارة(\*) .  
رفض نظرية هيجل واتباعه للتاريخ :

لم ينقد توينبى اقرانه من المؤرخين فحسب بل امتدت مناقشاته  
لآراء السابقين الى مناقشة نظريات الفلاسفة فى التاريخ تمهيدا لتقديم  
نظريته الخاصة فى تفسير التاريخ فهو يناقش نظرية هيجل التى ربط  
فيها بين التاريخ وفكرة الروح والتى ذهب فيها الى ان الروح تتمثل فى  
مجرى التاريخ حيث تستند هذه النظرية الى مسلمة هى انه ليس للفرد  
روح مستقلة وانما هو جزء من المجتمع . ومن ثم ذهبت هذه النظرية  
الى تقديس المجتمع ممثلا فى الدولة . فهذه النظرية هى ما جعلت قادة  
الفكر فى الحزب النازى يسعون الى تقديس المانيا فى قلب كل المانى  
فقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة ، او بالأحرى عبادة التنين وهذه  
فى نظر توينبى كارثة اخلاقية حتى فى صورتها المعتدلة ، وان كان هناك  
جانب حق فى هذه الفكرة الخاطئة فهو ان الفرد لا يستطيع تحقيق  
امكانياته الا من خلال علاقاته مع الآخرين . فوجود الروح لا يكمن فى  
التاريخ الى حد يسمح بتاليه الدولة وقيام الديكتاتورية كما انه لا يكمن  
خارج التاريخ الى حد يجعل جهود الحضارات الانسانية عبثا لا قيمة له  
مادام اكثر الناس بدائية واقل الشعوب حضارة يمكن ان يحقق فكرة  
الخلاص من اجل السعادة فى الآخرة دون أدنى مجهود حضارى  
دنيوى(\*) .

(\*) انظر : توينبى ، نفس المرجع السابق ، الباب الثانى ، الفصل  
الرابع الذى يعرض فيه تلك المشكلات ويرد فيه على تلك الحجج التى  
اعتمد عليها سابقيه فى دراساتهم للتاريخ ، ص ٨٦ - ١٠٠ من  
الترجمة العربية .

Toynbee ( A . ) . The Study of History , vol. II, (\*\*)  
Part IX, ch. 35 ( Law & Freedom ) , PP. 261 - 280.

نقلا عن د . أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

كما ينتقد توينبى أولئك الذين ينظرون الى أحداث التاريخ على انها مصادفات حيث يقولون ان المؤرخ ليس امامه الا الاعتراف بقاعدة واحدة هي الدور الذى تؤديه المصادفة والقوى الخفية فى تطور البشرية ومصائر الأمم . ويرى توينبى ان هؤلاء قد اخطأوا لأن عمل الانسان فى التاريخ ليس كذلك التى تنقضى بالليل ما تغزله بالنهار ، كما ان التاريخ ليس مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم . ان عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تبلى الناس بعذاب مرمدى ولكن هناك ايقاعا ماسيا يتمثل فى التحدى والاستجابة فى الانسحاب والعودة فى النكسة والنهضة فى الانشقاق والعودة(\*) .

وليست المصادفة الا وجها من وجهى العملة التى وجهها الآخر هو الضرورة او الحتمية التى ابرزتها مذاهب عديدة مثل نظرية التطور ونبت منها فكرة التقدم وتفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المادى لدى ماركس وقانون الحالات الثلاث لدى أوجست كونت .

رفض الحتمية التشاؤمية لدى اشبنجلر :

ولقد رفض توينبى ايضا بعض نظريات اشبنجلر رغم اعجابه الشديد به ورغم اتفاقه معه فى كثير من آرائه وفى الأسئلة التى طرحها بشأن مصير الحضارة الغربية . فقد نظر توينبى لاشبنجلر على انه صاحب مذهب دوغماطيقى يؤمن بالحتمية فى اسراف ولقد نتجت تلك الحتمية التشاؤمية عن ايمان اشبنجلر بنظرية التعاقب الدورى للحضارات . ويرى توينبى ان حركة التاريخ لا تدور دورانا رتبيا كدوران العجلة فاذا كان ايقاع الحركة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار وكذلك الفصول الاربعة فذلك وفقا لقانون فلكى فى الطبيعة ولا يمرى هذا فى التاريخ فاذا كان ثمة تكرار فى حركة القوى التى تحيك نسيج التاريخ البشرى فلا يعنى ذلك انه تكرار على نمط واحد فهو ليس كدوران الماكوك اماما وخلفا فى آلة الحياكة(\*) .

Ibid. ch. 38 p. 200.

(\*) .

(\*) . انظر فى نقد توينبى لنظرية اشبنجلر : رضا توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الترجمة العربية ، ص ٤١٦ وما بعدها .



ولكن ذلك لا يعنى ان الحضارة الغربية مثلا تستطيع ان تتحاشى مصيرها ، فالحضارات السابقة كما يرى توينبى قد ماتت منتحرة وهذا مصير الحضارة الغربية ان قامت حرب عالمية ثالثة . فلم يكن موت تلك الحضارات قضاء وقدرما كان انتحارا اراديا .

## ( ٢ . )

ثانيا : الجانب الايجابى ( نظرية التحدى والاستجابة ) :

لقد اتضح لنا من قبل ان بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية او البيئة الجغرافية كل تعمل بمفردها . فلا ريب انه نتيجة نوع ما من التفاعل بينها جميعا . وبعبارة اخرى ليس العامل الذى نعى للتعرف عليه لنفسر سير التاريخ وبدء الحضارات عاملا مفردا لكنه متعدد فهو اقرب الى ان يكون علاقة .

تحدى البيئة يفتج الحضارة :

ان التغير من حالة المجتمعات البدائية الى المتحضرة انما هو انتقال من حالة سكون الى حالة من النشاط الدينامي المتحرك ، وعلى هذا فان انسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين ان هى الا انسانية بدائية . وبالرغم من هذا فان البروليتاريا(\*) فى المجتمعات المتمدينة وان لم يكن فيها جميعا باطلاق تلعب فى التاريخ دورا هاما جدا وبخاصة فى ناحية الدين .

وبملاحظة نمو الحضارات وكيفية تفككها اصبح مفهوم التحدى والاستجابة لدى توينبى اهمية خاصة . ذلك ان النمو والتفكك يتوقفان

(\*) البروليتاريا : يقصد بها توينبى غير ما تعنيه بها النظرية الاشتراكية فهى فى النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال من الرأسماليين اما فى روما القديمة التى استعارها منها توينبى فهى تعنى طبقة المواطنين المعدمين المنجيين للدريه أى عامة الشعب .

كلاهما على أساليب الاستجابات ومداها ، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح أو فشل ازاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية ، وذلك أن التاريخ لم تحدد الاحوال الاجتماعية وحدها .

ويركز توينبى على التأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيا . فقد يتوقف النجاح أو الفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوى من يستجيبون ، فهناك تحديات تنطوى صرامتها على السلامة وهي تدعو الشخص البشرى المتعرض للمحنة الى استجابة خلقة ، على 'ن هناك ايضا تحديات ذات صرامة جارفة لا بد أن يخضع لها الضحية البشرية ، وإنك لتجد اشد التحديات اثاره فى موقع متوسط بين نقص الصرامة والامراف فيها .

ولا شك أن هناك فارقا قاطعا بين عمليات النمو والتفكك . ففي النمو يوجد تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديا جديدا يبعث استجابة ناجحة أخرى . وهكذا دواليك حتى يشرف الامر على انهيار . واما فى التفكك فالتحدى يثير استجابة فاشلة ، تنتج محاولة أخرى تتمخض عن اخفاق آخر ، وهكذا حتى يستشرف الامر الانحلال .

ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارات المختلفة . فالحضارة الصحية هي التي لم تكن قط حضارة راحة سكونية ( استاتيكية ) ، فالدعة للد اعداد الحضارة وهي شيء تمنعه الطبيعة الفيزيائية الى حد ما . ولابد للناس من القيام بجهود مستمرة لكي يصونوا - من عصف الطبيعة وهجمات المضة - ما اكتسبوه منها .

ويضرب توينبى بطول دراسته التاريخ امثلة فردية وحضارية على نظريته ، فقد رأى أن الحضارة ازدهرت فى مناطق سوريا الجرداء لا فى مناطقها الخصبة ، كذلك كانت ملتا الليل - قبل نشأة الحضارة المصرية القديمة - مغطاة بالمستنقعات والادغال فعزل المصرى القديم فيها حتى صلحت لقيام الحضارة . فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحث

الانسان على التحضر ، بل ان رقة العيش حائل دون قيام الحضارة  
اذ الشدائد وحدها هي التي تمتنع لهم .

وقد دلل توينبى على ذلك باستقراء الحضارات المختلفة . فجميع  
جماعات المستعمرين المختلفة فى امريكا الشمالية كان عليها مجابهة تحديات  
شديدة صادرة من بيئاتها . فكان على الفرنسيين ان يواجهوا فى كندا  
فصول شتاء تكاد تكون قطبية ، وان يواجهوا فى لويزيانا تقلبات نهر يكاد  
يقارب فى غدره وتدميره النهر الأصفر فى الصين . فتاريخ امريكا الشمالية  
يثبت صحة النظرية القائلة بأنه كلما كانت المشقة عظيمة كبر الحافز .

ويعود توينبى ليتحدث عن حوافز مختلفة دون النظر الى طبيعة  
الأرض فى حد ذاتها ، فمثلا يتحدث عن هل يترتب على كشف ارض  
جديدة - فى حد ذاته - أى اثر حافز ؟ وقد جاء الرد بالاجاب فى  
اسطورة الطرد من الجنة عدن ، وفى اسطورة الخروج من مصر . فان آدم  
وحواء بخروجهما من الجنة الساحرة الى دنيا العمل اليومى قد جاوزا  
اقتصاد الانسان البدائى القائم على جمع الطعام وانجبا مؤسسى حضارة  
زراعية واخرى رعوية(\*) . وان بنى اسرائيل بخروجهم من مصر قد  
انجبوا جيلا عاون فى ارساء قواعد الحضارة السورية .

واذا تحولنا من الاساطير الى تاريخ الاديان الفينا ما يؤكد هذه  
التخمينات فقد آتت اسمى التعبيرات لكل من العبريتين الدينتين السورية  
والهندية ثمارها فى الأرض الجديدة التى تنتمى اليها هذه البلاد الغربية  
كشاهد صدق على صحة القول بان لا كرامة للنبي فى وطنه ولا فى  
بيته (\*\*) .

وينتقل توينبى من البيئات الطبيعية كحافز الى استعراض ميدان  
البيئات البشرية التى اما أن تكون بيئة خارجية او اجنبية ويسمى توينبى

(\*) تتمثل الزراعة فى قبائل والرعية فى هابيل .  
(\*\*) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الاول ،  
ص ١٦٤ وما بعدها .

هذا الحافز حافظ الضربات المفاجئة . فهل تلك الضربات المفاجئة يسرى عليها انه كلما عظم التحدى عظم العامل الحافز ؟

فما الذى يحدث عادة عندما ينهزم بناء الامبراطوريات المبتدئون فى منتصف عملهم ؟ هل يلبثون هاجعين حيث سقطوا ام هل ينهضون مرة اخرى بقوة مضاعفة من فوق 'مهم الأرض ؟

وتدل الأمثلة التاريخية من خلال استقراءات توينبى على أن السبيل الأخير هو السبيل المعتاد . ولقرب مثال يضربه توينبى على ذلك من عصرنا الحاضر وضحت هذه الدورة بطريقة مؤلمة للغاية ومعروفة . فالهزيمة الألمانية فى حرب ١٩١٤ - ١٩١٨م وزيادة وطأة هذه الهزيمة بسبب احتلال الفرنسيين لحوض الروهر فى ١٩٢٣ / ١٩٢٤ م قد أدى الى الانتقام النازى الشيطانى وأن كان عقيما .

على أن المثال التقليدى عن تأثير الصدمة كعامل حافز يتجلى فى رد فعل أثينا على اجتياح الامبراطورية الفارسية لها خلال سنة ٤٨٠ - ٤٧٩ ق.م . فلقد تناسبت انتفاضة أثينا مع شدة ما كابته من آلام حتى انتصرت انتصارا نهائيا ساحقا على الفرس فى موقعة سلاميس البحرية ولا يستغرب أن تصبح الصدمة التى أثارت هذه الروح التى لا تقهر فى الشعب الأثينى مقيدة مآثر فريدة فى تاريخ البشرية لسناؤها وغزارتها وتعددتها .

ومن الحوافز الأخرى حافز الضغط الخارجى الذى يكون على شكل تهديد مستمر يشكل قوة ضاغطة على المجتمع ، فغزو الحضارة الهيلينية أدى فيما بعد الى ازاحة الاسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية . والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبائل ليبيا فى الغرب بين الألف الرابعة والثانية قبل الميلاد كان حافزا لقيام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها .

---

(١) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٨١ - ١٨٥ .

ولا يؤدي تحدى العدوان المتمثل فى الغزو أو التهديد الخارجى الى مجرد الاستجابة بطرد الغازى أو التخلص من القوة الضاغطة على الحدود بل قد يدفع الى الانتقام أو القصاص وليس القصاص دائما من قبيل الثأر فقط وإنما يمكن تفسيره سيكولوجيا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردى أو الجمعى . ومن هنا يتحدث توينبى عن حافز النقم فعندما تقع نكمة على عضو حى وحده دون الأعضاء الآخرين فى نفس نوعه - وذلك بفقد القدرة على استخدام عضو معين فى الجسم أو ملكة معينة - يصبح فى مكنته الاستجابة الى هذا التحدى بالتخصص فى استعمال عضو آخر أو ملكة أخرى حتى يبرز أقرانه فى ميدان النشاط الجديد ، فالعاهات تستثير فى أصحابها ما يدفعهم الى التقوق فى مجال عجزهم فالأعمى العاجز عن القتال يكون شاعرا يردد الجنود أناشيده الحماسية . والأعرج فى الحروب يصنع الدروع . كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدى ، فعلى المستوى الفردى كان ابكتيتوس العبد الرواقى الأعرج يعلم فلسفته أبناء الأمر الرومانية الراقية ، وعلى المستوى الجمعى اعتنقت الدولة الرومانية منذ عهد الامبراطور قسطنطين ديانة كان المبشرون بها فى نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السورى تصب مياهه فى نهر التيبر ❁ .

### ( ٣ )

الوسط الذهبى بين الافراط والتفريط فى التحدى والاستجابة :

بعد ما اثبت توينبى ان الحضارات تتوالد فى البيئات التى تتسم بالمشقة غير العادية والتى لا تنقسم بسهولة الحياة فيها بسهولة غير مالوفة وذلك فيما عبر عنه بأنه « كلما عظم التحدى اشتد الحافز » من خلال ما قدمه من عرض - اشرنا اليه - للاستجابات التى استثارتها خمسة أنواع

---

❁ يقصد توينبى هنا : ان الشعب الغالب ( الرومان ) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب ( السوريين ) .

من الحوافز هى : البلاد الشاقة ، الأرض الجديدة ، الضربات ، الضغوط والنقم .

حاول بعد ذلك ان يبحث عن مدى صحة ذلك القانون صحة مطلقة فتسأل فى بداية الفصل الثامن (١٠) من الجزء الاول هل لوزدنا شدة التحدى الى ما لا نهاية يمكن ان نضمن بذلك اشتداد الحافز الى ما لا نهاية وزيادة غير متناهية فى الاستجابة ان قبول التحدى بنجاح ؟ او هل تبلغ نقطة تؤدى بعدها الشدة المتزايدة الى مفعول متناقض ؟

واستطاع من خلال الامثلة ان يصل الى ان « عظم التحديات تحفزنا يوجد فى متوسط بين التفريط والافراط فى الشدة » . وذلك لان هناك حالات تتسم بطرفها فى عملية التحدى والاستجابة . فهناك تحديات شديدة حفزت لاستجابات ناجحة جدا . فمدينة البندقية شيدت على اعمدة غرست فى الطين على شواطىء بحيرة ضحلة ملحة لكنها فاقت فى القوة والثراء والمجد جميع المدن التى بنيت على الأرض الصلبة . ولحيانا كثيرة ما تكون شدة الموقع فيها تعتبر تحديا بل نجد ان اخذنا فى الاعتبار الجانب البشرى من التحدى الضربات ، الضغوط ، النقم لان هذا الموقع هو الذى يحفظ المدينة من المحن البشرية التى تتعرض لها من جيرانها ، فمدينة البندقية بقيامها على ضفافها الطينية وانعزالها عن القارة بفضل بحيراتها الضحلة قد نجت من الاحتلال العسكرى الاجنبى طوال قرابة ألف سنة ( ٨١٠ - ١٧٩٧ ميلادية ) .

ولقد حدث ان جماعات كثيرة فشلت فى الاستجابة لتحديات معينة الا ان ذلك لا يدل على شئ لان الاستقصاء قد اظهر - كما يقول توينبى - ان كل تحد من التحديات التى نالت فى النهاية استجابة ظافرة قد خيب بوجه عام امل المستجيبين اليه او حطمهم واحدا بعد الآخر قبل ان يأتى

---

(١٠) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الترجمة العربية ص ٢٣٣ وما بعدها .

في النهاية دور المستجيب المنتصر لدخول الحلبة في المرة المائة او الالف .  
فمثلا خيب التحدى الطبيعى لغابة اورويا الشمالية لمل الرجل البدائى  
خيبة كبيرة حينما يفتقر الى ادوات قطع اشجار الغابة ويجهل كيفية  
الاستفادة من تربتها في المزارعة واقتصر على ان يقعد القرفصاء على  
الكثبان الرملية والهضاب الجيرية كما تدل اثاره القديمة .

بيد ان تجربة الانسان البدائى لا تدل على ان تحدى غابة اوريا  
الشمالية كان زائداً عن الحد بمعنى انه كان يستعصى على القوة البشرية  
الاستجابة اليه استجابة فعالة .

واذا حاولنا تطبيق ذلك على البيئة البشرية . لعينا نفس الشيء اذ  
نجد ان التحدى الذى يهتم مستجيبا يتضح فيما بعد - بفضل انتصار استجابة  
منافس تال - انه لا يستعصى على الهزيمة . ويضرب توينبى مثلا على  
ذلك اقتحام الحضارة الهلينية للعالم السورى - ابان حملة الاسكندر  
الأكبر - فقد مثل هذا تحديا مستعبدا للمجتمع السورى . وامام هذا  
التحدى قام المجتمع السورى بعدة محاولات للاستجابة له وكان لهذه  
المحاولات جميعها طابع مشترك . اذ اتخذ رد المناهض للهلينية واسطة  
لنفسه - في كل مرة - شكل حركة دينية . لكن باختلفت ردود الفعل هذه  
فعلى حين اخفقت ردود الفعل الزراد شتية واليهودية والنسطورية\*  
والمينوفيسية\* نجح رد الفعل الاسلامى .

---

\* مذهب اسمه نسطوريوس ( ٤٥٠ م ) وينكر فيه على السيده  
مريم لقب « ام الاله » بل يعتبرها ام المسيح الانسان ، فالمسيح في المذهب  
النسطورى مجرد انسان خلقته الكلمة الالهية وينحصر المذهب الان في  
طائفة الكلدان في العراق .

\* انتشر هذا المذهب المينوفيسى في القرن الخامس الميلادى  
كرد فعل ضد النسطورية . ويؤمن بأن للمسيح طبيعة واحدة هى الطبيعة  
الالهية . وينكر من ثم الطبيعة البشرية . ويؤمن بهذا المذهب في الوقت  
الحاضر اقباط مصر ومسيحيو اثيوبيا .

فقد كان رد الفعل الزرادشتي واليهودي محاولتين لمحاربة نفوذ الهلينية بمساعدة الديانات التي كانت سائدة فعلا قبل المداخلة الهلينية ، ففي ظل قوة الزراد شتية ثار الايرانيون في المنطقة الشرقية من الحضارة السورية ضد الهلينية وطردوها - في غضون قرنين من موت الاسكندر - من جميع المنطقة الواقعة شرق الفرات - على ان رد الفعل الزراد شتي قد وصل اقصى حدوده عند هذه النقطة ، وانقذت روما الهلينية بقية فتوحات الاسكندر كذلك لم ينجح رد الفعل اليهودي الذي تمثل في انتفاضة داخلية قادها المكابيون . وهي محاولة رنت الى تحرير الجزء الغربى من موطن الحضارة السورية - على مدى الرؤية من البحر الابيض المتوسط - لكنها خسرت خمرانا مبينا . فلقد ثارت روما لانتصار اليهود المؤقت على السلوقيين - اتباع قائد الاسكندر الاكبر المدعو سلوقوس الذي استقل بفارس بعد موت الاسكندر - فطحنت الجماعة اليهودية في فلسطين في الحرب الرومانية اليهودية الكبرى ( ٦٦ - ٧٠ م ) وسحقها سحقاً .

اما عن رد الفعل النسطوري والمينوفيسى ، فقد كانا محاولتين متعاقبتين لاستخدام سلاح طرقلته لنفسها الحضارة الهلينية الدخيلة ، ويتكون السلاح من مزيج من معدن هلىنى وآخر سورى . ففي مرحلة التوفيق للمسيحية الاولى ، اصطبغ جوهر الروح الدينية السورية بالطابع الهلىنى الى حد جعله ملائماً للنفوس الهلينية وغير ملائم للنفوس السورية . وكان المذهببان الدينيان : النسطورية والمينوفيسى محاولتين لتجريد المسيحية من الصيغة الهلينية الا انهما اخفقتا كردى فعل ضد المداخلة الهلينية . فكان ان جرفت النسطورية ذليلة صوب الشرق الى ما وراء الفرات ، واحتفظت المينوفيسى بمركزها فى سوريا ومصر وارمينا بفوزها بقلوب فلاحين لم يسبق اصطبغهم بالطابع الهلىنى ولكنها لم تستطع ان تحول انتشار الارثوذكسية والهلينية . اما رد الفعل الاسلامى فكان نجاحه مساحقاً اذ لم يقدر للامبراطور هرقل ان يذوق الموت الا بعد ان رأى جيش عمر خليفة النبى محمد يقد الى مملكته ليبتل تماماً



والى الأبد فعل جميع من طبعوا الانحاء السورية بالطابع الهليني ابتداء  
من الاسكندر قصاعدا .

فلقد وفق الاسلام فيما فشل فيه سابقوه لانه استكمل عملية الطرد ،  
طرد الهلينية من العالم السورى ، كما عاد وادمج في الخلافة العربية  
الدولة العالمية السورية التى اختزل الاسكندر الأكبر حياتها بقسوة قبل  
ان تستكمل رسالتها . ولخيرا منح الاسلام للمجتمع السورى بعد طول  
الانتظار - عقيدة دينية عالمية اصيلة . فعاون المجتمع السورى بعد  
انقضاء قرون من توقف حيويته على ان يسلم الروح وهو متأكد انه لن  
يزول دون ان يخلف عقبا - اذ غدت العقيدة الاسلامية البرقة التى بزغت منها  
في حينها الحضارتان العربية والارمانية .

ولقد برهن توينبى من خلال تلك الأمثلة على ان التحدى الشديد  
قد يولد اما استجابة ناجحة في احيان او يحدث استجابة فاشلة في احيان  
أخرى . ولكن هذا ليس صادقا دائما لان شدة التحدى قد تبدو واضحة  
لا يمكن التغلب عليها في البداية ثم بوسيلة ما يمكن حدوث الاستجابة  
الناجحة .

ولعل هذا ما جعل توينبى يتساءل عن نمو الحضارات وهل اذا  
ما انبعثت حضارة - على شريطة عدم قتلها في نموها كما حدث بالنسبة  
لحضارات عقيمة ماتت قبل ان تنمو - يكون من المتوقع ان يكون نموها  
أمرا مفروغا منه ؟

وبعبارة أخرى هل نلاحظ - كمسألة تاريخية مقررة - ان الحضارات  
التي تغلبت على لخطار الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء  
نموا ثابتا مقررا الى مرحلة الرجولة بمعنى ان تسيطر على أسلوب  
حياتها والبيئة التى تعيش فيها سيطرة تامة ؟

ولقد قرر توينبى من خلال ما تقدم ومن خلال دراسة مستفيضة  
ان بعض الحضارات لا يبلغ مرحلة الرجولة ، فبالاضافة الى الطبقتين

المتنين لوحظنا فعلا - الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة - توجد طبقة ثالثة أخرى يسميها بالحضارات المتعطلة وهى تلك التى ظلت على قيد الحياة لكنها اخفقت فى متابعة نموها مثل الاسكيمو والبدو والعثمانيون والاسبرطيون فقد أنجزوا - على حد ما يقرر توينبى \* - ما وقفوا الى انجازه بفضل طرحهم جانباً مسألة التباين الغير المحدود فى الطبيعة البشرية وافترضهم وجود طبيعة حيوانية فى البشر عوضاً عن طبيعتهم البشرية وقادهم هذا الافتراض الى طريق الانحلال .

وافترض تلك الطبيعة الحيوانية فى البشر يتضح لدى الاسكيمو فى انه فى هذا المجتمع ثمة طائفتان : الصيادون البشر ومساعدوهم ذوو الأنياب والأظافر . فلقد استحال كلب الاسكيمو وكذلك الحصان فى المجتمع البدوى الى اشباه ادميين . فاصبح المجتمع البشرى فيهما ( المجتمع البدوى والاسكيمو ) به ثلاث طوائف : الرعاية البشر والحيوانات المساعدة والماشيه .

وفى المجتمع العثمانى ما يعادل هذه الطوائف مع احلال الكائنات البشرية محل الحيوانات ، فبينما يتكون الكيان الاجتماعى البدوى من اجتماع البشر والحيوانات ، فى فرد ولا يتأتى لها العيش دون مشاركة بعضها بعضاً ، نجد الكيان الاجتماعى العثمانى يتكون - على العكس - من تفريق الناس المتجانسين تجانساً طبيعياً ، الى طوائف بشرية تعامل كما لو انها تنتمى الى انواع مختلفة من الحيوانات . وهذا ماسار بهذه الحضارات الى الانحلال - كما اثرننا - على الرغم من ان التحدى فيها كان متكافئاً مع الاستجابة .

وتوحى النظرة القصيرة بان ذلك التحدى هو اجل التحديات استشارة الى ابعاد حد يمكن تصويره . فقد تولد عن تحديات الاسكيمو والبدو والعثمانيين والاسبرطيين ، اعمالاً فذة ، لكن هذه الاعمال قد خضعت لنقمة قتالة تمثلت فى تعطل تطورها .

(\*) انظر : توينبى ، نفس المصدر ، ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .

ولهذا فإن وجهة النظر الطويلة الأمد توضح لنا ان تلبية الاستجابة في اسرع صورة لا ينهض - بصفة عامة - دليلا قاطعا على مثالية التحدى من ناحية استثارته - فى النهاية - لا تقوم استجابة . لأن التحدى الأمثل ، ليس هو ذلك التحدى الذى يقتصر على استثارة الطرف المتحدى لينجز استجابة ناجحة بمفردها . ولكن ذلك التحدى الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التى تحمل الطرف المتحدى خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمفردها ، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة الى مرحلة صراع جديد ، من مشكلة واحدة حلت ، الى مواجهة أخرى . أى من حالة الين الى مرحلة اليانج \* كرة اخرى .

فاذا كان يقدر لارتقاء الحضارات ان تتبع عملية تكوينها ، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية ، من الاضطراب الى استعادة التوازن . لأنه لى تتحول الحركة الى ايقاع متكرر متواتر ، لابد من توافر انطلاق حيوى : الذى يحمل الطرف المتحدى عبر عملية التوازن الى مرحلة زيادة فى رجحان الميزان ، تعرضه الى تحد جديد يلهمه استجابة غضة ، على صورة مزيد من التوازن ، ينتهى بمزيد من رجحان الميزان . وهكذا دواليك ، فى عملية ارتقاء ، يحتمل أن تظل الى ما لا نهاية .

وهذا الانطلاق الذى يترتب عن سلسلة من عمليات رجحان الميزان ، يمكن تقصيه فى سير الحضارة الهلينية ، من بدء تكوينها الى أن بلغت ذروة ارتقاها فى القرن الخامس قبل الميلاد \* .

---

(\*) راجع ما كتبه الاستاذ فؤاد شبل فى بحثه «فلمفة الين واليانج» بمجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع ، اغسطس ١٩٦٦م، ص ٥٩٣-٦٠٠ حيث يبين ان حالة الين تمثل السكون بينما تمثل حالة اليانج الحركة ، وهما اصطلاحان صبيان استعارهما توينبى .  
(\*\*) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٣ وما بعدها .

## طبيعة ارتقاء الحضارات :

يحدث الارتقاء حينما تصبح الاستجابة لتحد معين ، لا ناجحة في نفسها فحسب لكنها تستثير تحديا اضافيا يقابل باستجابة ناجحة . وهذا الارتقاء له مظاهره المختلفة الظاهرة والباطنة ففي الكون الاكبر *Macrocosm* يتبدى الارتقاء على هيئة تفوق متتابع على البيئة الخارجية ، إما في حالة الكون الأصغر *Microcosm* أى الانسان يتبدى الارتقاء على هيئة تقرير المصير او ترابط ذاتى ( \* ) .

’فئة نوعان من السيطرة المتزايدة ، الاول : سيطرة على البيئة المادية تنكشف عن تحسينات في الأسلوب التكنولوجى المادى . والثانى : سيطرة على البيئة البشرية التى تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة . بيد أن توينبى لا يعتبر التوسع السياسى والجبرى ’و تحسين الأسلوب الفنى ، قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فان التوسع الحربى هو عادة مظهر نزعة حربية تعتبر بدورها قرينه على تدهور المجتمع لا ارتقاؤه .

وكذلك لا تبدى التحسينات التكنولوجية سواء كانت زراعية او صناعية سوى ارتباطا قليلا - أو لا شيء البتة - بينها وبين الارتقاء الصحيح . بل أن ارتقاء الأسلوب الفنى قد يكون قائما حينما يكون التحضر الفعلى فى مرحلة انحطاط والعكس بالعكس .

فقوام الارتقاء الحقيقى - كما يرى توينبى - أنه عملية يطلق عليها

---

(\*) انظر : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٧ وما بعدها حتى ص ٣٨٥ من الجزء الاول ، وفى أغلب هذه الصفحات يبحث توينبى عن دور الافراد العظماء فى التاريخ البشرى أمثال القديس بولس والقديس بنديكت وسانت جريجورى الكبير وبودا ومحمد ( ﷺ ) ومكيافيللى ودانتى .

كلمة « التماسى » التى تعنى لدبه التغلب على الحواجز المسادية .  
وتعمل عملية « التماسى » على اطلاق طاقات المجتمع من عقاليها  
لتستجيب للتحديات التى تبدو بعد ذلك داخل النفس اكثر منها خارجها ،  
اى انها روحانية الطابع اعظم منها مادية .

ولكن ما هى علاقة المجتمع بالفرد فى ظل عملية الارتقاء التى  
انتهى توينبى الى تقرير ان « التماسى » اساسها ؟

ثمة رليان شائعان ، الاول يجعل من المجتمع مجرد حشد  
من ذرات هى الافراد . اما الثانى فيعتبر المجتمع كائنا حيا وما الافراد  
الا لجزاء منه ولا يدركون الا اعضاءه . لو خلايا فى المجتمع البشرى ينتمون  
اليه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى ، فان المجتمع عنده نظام للعلاقات  
بين الافراد ولا يتأتى للكائنات البشرية ان تحقق وجودها الحقيقى الا  
بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات  
البشرية . على ان الافراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لان جميع اسباب  
الارتقاء تنبعث عن افراد مبدعين او اقلية صغيرة من الافراد ويتكون  
عملهم من جزئين : الاول ، تحقيق الهامهم او كشفهم مهما يكن من امره  
والثانى ، هداية المجتمع الذى ينتمون اليه الى سبيل الحياة الجديدة  
هذا . ويتأتى . من الناحية النظرية - حدوث هذه الهداية بطريق او  
بآحر اما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الافراد الى مبدعين  
واما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية اى الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الأخير - من الناحية العملية - هو مجال الاختيار  
الوحيد المفتوح امام جميع الافراد ما عدا اقلية بسيطة من الجنس  
البشرى . وان المحاكاة هى طريق مختصر لكنه طريق فى وسع عامة  
الناس جميعا ان يسلكوه فى لثر زعمائهم ليصلوا الى مرتبة الارتقاء .

وظاهر ان الارتقاء - وفقا لما سبق - يتضمن تمايزا بين افراد

المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو اذ ستبرز بعض الاجزاء استجابة ناجحة فى كل مرحلة . وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة وسيفشل بعضها فى تحقيق الاصاله أو المحاكاة على السواء ، ومن ثم تتهاوى . وسيكون ثمة تمايزا آخر بين مصائر المجتمعات اذ من الواضح ان للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة ، اذ يتفوق بعضها فى الفن ، والبعض فى الاستنارة المدنية ، والاخر فى الابتكارات الصناعية ، بيد ان غاية الحضارات تتماثل فى جوهرها مثلها مثل البذور من نوع واحد ، فلكل حية مصيرها ، لكن يبذرهما جميعا « باذر » واحد ليجتنى نفس المحصول (١٠) .

#### (٤)

انهيار الحضارات - اسبابه وكيفية :

يرى توينبى ان مشكلة انهيار الحضارات اشد وضوحا من مشكلة ارتقاها ، وتكاد تتمثل فى وضوحها مع مشكلة تكوينها .

فقد برز فعلا الى الوجود حتى الآن حوالى ثمانية وعشرين حضارة ، وهذا العدد يتضمن الحضارات الخمس المتعطلة (التي اشرنا اليها من قبل) مع التفاضى عن الحضارات العقيمة .

وهذه الحضارات - اذا ما مضينا قدما فى الدراسة - نجد ان ثمانية عشرة منها قد ماتت فعلا ووريت التراب . اما العشر الباقية فهى : حضارة المجتمع الغربى ، الكيان الرئيسى لحضارة المسيحية الارثوذكسية ، وعصينها فى روسيا ، حضارة المجتمع الاسلامى ، حضارة المجتمع الهندى ، الكيان

---

(١٠) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٤٠١ - ٤٠٥ .  
وانظر : المقدمة التى كتبها فؤاد شبل المترجم عن فلسفه الباربع عند توينبى ، بالجزء الرابع من ترجمته العربيه لمختصر دراسة للتاريخ « لتوينبى » الذى نشرته مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الدلبعة الثانية ١٩٦٥ م ص ١٢ - ١٤ .

الرئيسى من مجتمع الشرق الأقصى فى الصين ، وغصينه فى اليابان . ثم الحضارات الثلاث المتعطلة للبولونيزيين(\*) ، والاسكيمو والبدو .

ويبدى استقصاء هذه الحضارات ان مجتمعى البدو والبولونيزيين ، هما الآن فى سكرة الموت . وإن سبعا من الثمان الباقية هى جميعها - بـدرجات متفاوتة - تحت تهديد : اما الابداءة او الاندماج فى المجتمع ائامن اى الحضارة الغربية ، وثمة فضلا عن ذلك ما لا يقل عن ست من هذه الحضارات المبع(\*\*\*\*) ، تحمل فعلا امارات الانهيار والانحدار صوب التحلل(\*\*\*\*) .

ويمكن لجمال طبيعة الانهيار الحضارى فى نظر توينبى فى ثلاث نقاط : اولها اخفاق الطاقة الابداعية فى الاقلية المبدعة ، وعندئذ تتحول تلك الاقلية - التى كانت تفنن بها الغالبية فتحاكيها فتسير فى طريقها الى الارتقاء بفضل هذه المحاكاة - الى اقلية مسيطرة تسعى الى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به ، باستخدام القوة ويحدث ذلك التغير فى طابع العنصر الحاكم انشقاقا فى البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية (\*\*\*\*\*) .

(\*) هى حضارة قامت فى جنوب شرق المحيط انهادى نسسا سكان جزيرة امستر من ذوى الشكل البولينيذى . انظر : توينبى ، الجزء الاول من « مختصر » ص ١٣٧ ، ٢٧٦ أما بقية الخمس حضارات المتعطلة فهما العثمانيون الاسبرطيون .

(\*\*) الاستثناء هو حضارة الاسكيمو التى تعطل نموها ابان طفولتها .

(\*\*\*) راجع : توينبى ، الترجمة العربية للمختصر ، الجزء الاول ص ٤٠٩ وما بعدها حيث يرى توينبى ان الحضارات الست الغير غربية والتى ما تزال تعيش حتى الآن قد تصدعت داخليا قبل ان تتحلل بفعل هجوم الحضارة الغربية عليها من الخارج .

(\*\*\*\*\*) يقصد توينبى بالبروليتاريا الداخلية طبقة عامة الشعب فى المجتمع ، أما البروليتاريا الخارجية فهى الشعوب التى تحيط بذلك المجتمع .

اما ثانى هذه النقاط فيقتل فى ثورة الغالبية المحكومة ( البروليتاريا )  
الداخلية ( على صفيان الاقلية الحاكمة بسحب ولائها ، والعدول عن  
محاكاتها بعد قصور طاقتها الابداعية . ويتمثل ثالث هذه النقاط فى  
فقدان الوحدة الاجتماعية فى المجتمع بعد فقدان الثقة بين اقلية المجتمع  
الحاكمة واغلبيته المحكومة .

وهكذا فان توينبى يرى - على عكس اولئك الذين يرون حتمية  
الفناء لعوامل متعددة (❦) - ان المجتمع هو الذى يجلب على نفسه عوامل  
الانهيار قبل ان يجلبها عليه غزو خارجى ، تماما كالمنتحر الذى اعتدى  
عليه خصم له عقب شروعه فى الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما اصابه به  
خصمه ، ان اقصى ما يفعله الغزو الخارجى هو توجيه ضربة قاضية الى  
مجتمع يلفظ انفاسه الاخيرة . وهذا هو سبب انهيار الحضارات التى  
اندثرت ولم تقم لها قائمة . اما حدوث العدوان الخارجى على مجتمع  
فى مرحلة نموه فانه يشكل تحديا يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الابداع  
فيه .

ويرى توينبى ان الانهيار يعقبه تحلل يصيب الحضارات ، الا ان  
توينبى يطلق على التحلل اسم التحجر . وهذا التحلل او التحجر  
اوضحه من خلال الحضارة المصرية القديمة .

فانه بعد انهيار المجتمع المصرى تحت العبء الجسيم الذى فرضه  
عليه بناء الاهرام ، وبعد ان اجتاز هذا المجتمع مراحل الانحلال الثلاث  
اى : عصر اضطرابات - دولة عالمية - فراغ ، نجد هذا المجتمع المشرف

(❦) فقد رأى بعض المفكرين الوثنيين والمسيحيين الفناء ان مبعث  
انهيار الحضارة تشيخ الكون ، بينما اعتنق اشبنجل فكرة ان المجتمعات  
كالكائنات الحية يسرى عليها الفناء ، ورأى افلاطون فى طيبارس ان التاريخ  
بكرر نفسه اى ان التاريخ اجدر بصفة عامة ان يكون « اعادة اسداث »  
منه ايراد سير ، والبعض الآخر رأى ان انهيار الحضار ، يأتى من العدوان  
الخارجى الشديد راجع : توينبى ، الجزء الاول ، الفصل الرابع عشر ،  
ص ٤١٤ - ٤٢٧



على الموت بشكل واضح ، يرتحل بفته - عكس المنتظر - في اللحظة التي كاد يستكمل خلالها سير حياته ، بيد أن المجتمع المصرى ابى عند هذه اللحظة أن يموت ، ومضى يضاعف فترة حياته ، وإذا ما حسبنا مقياس زمن المجتمع المصرى لحظة رد فعله الاستثنائى ضد الغزاة الهكسوس فى ابان الريح الاول من القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى طمس آخر معالم الثقافة المصرية فى القرن الخامس الميلادى ، نجد ان فترة الالفى سنة هذه تبلى استدامتها : مجموع طول ميلاد المجتمع المصرى مع ارتقائه وانهياره ، الجانب الأعظم من فترة انحلاله . وتحسب هذه الفترات مجتمعة ، من تاريخ اعادة توكيد المجتمع المصرى نفسه فى ابان القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى انبعائه لأول مرة فوق المستوى البدائى ، فى تاريخ ما - غير معروف - خلال الالف الرابعة قبل الميلاد . بيد أن حياة المجتمع المصرى فى غضون النصف الثانية من بقاءه - كانت نوعا من « الموت فى الحياة » . وفى خلال هاتين الالفى سنة اللتين تعتبران زائدتين عن المقدر فى حياة المجتمع المصرى ، اخضت حضارته التى حفلت بحياتها الجارية بالحركة والمعنى ، تتباطأ فى فتور وتعطل . وفى الواقع عاش المجتمع المصرى بفضل سيروته متحجرا .

• ويعتبر توينبى ميزان التحلل الحضارى فى انقسام الجسم الاجتماعى الى : اقلية مهيمنة - بروليتاريا داخلية - بروليتاريا خارجية (❖) .

فاما الاقلية المسيطرة فانها تلك الطبقة المبدعة التى كانت اغلبية المجتمع تقتدى بها وتحاكيها وتقتفى اثرها فى طريق الارتقاء لكنها تحولت الى اقلية مهيمنة بعد ان فقدت طاقاتها الابداعية واما البروليتاريا الداخلية فانها الجماهير التى باتت تحكمها الاقلية المسيطرة .

---

(❖) انظر فى تفصيل هذا الميزان للتحلل الحضارى ما كتبه توينبى فى الباب الخامس فى الفصلين السابع عشر والثامن عشر من « المختصر » الترجمة العربية ، ص ١٤٣ - ١٤٩ .

لكن قبل هذا التحليل لكيفية تحلل الحضارة ، تسأل توينبى عن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات ابداعها حتى تستحيل الى اقلية مسيطرة او بعبارة اخرى كيف ينتفى التناسق بين الأجزاء التى تؤلف مجموع المجتمع بآمره ، وكيف يفقد المجتمع تقرير المصير بسبب انتفاء هذا التجانس ؟

#### ( ١ ) خمر جديدة فى قواير عتيقة ( \* ) :

يجب - من الناحية المثالية - على كل طبقة اجتماعية جديدة تطلقها الأقليات المبدعة ( من رجال الفكر والأنبياء ) ، ان توجد نظاما جديدة تستطيع بواسطتها ان تؤدى رسالتها . ولكنها تنجر عملها فى الواقع باستخدام النظم القديمة فى غير ما خصصت له ، أكثر مما ننجزه باستخدام النظم الجديدة . وهذه النظم القديمة من طبيعتها ان تقاوم الجديد مما يؤدى الى تفكك النظم او فقدان وجه الابداع والاصالة فيه .

ومن امثلة ذلك ان التصنيع هو نظام جديد كفيل باسعاد ورخاء المجتمع قد صبغ فى نظام الرق الاقطاعى فاصبح العمال فى النظام الرأسمالى كالرقائق فى النظام الاقطاعى فضايع معنى التقدم فى التصنيع ، كذلك الثورة الصناعية قد ارتبطت بالتوسع الخارجى والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية . وديمقراطية التعليم نظام جديد ولكنه ارتبط فى بعض الدول بالنزعة القومية فاستحال الى عنصرية وانبعث عنه انظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية . حتى الايمان بما فيها من سمو روحى قد صيغت فى الطور التالى لنشأتها فى قالب قديم من التعصب ، واليهودية اوضح مثال على ذلك ، فلقد ارتقى شعب مملكتى اسرائيل ويهوذا ايمان

( \* ) اقتبس توينبى هذه العبارة من الاصحاح التاسع ايتا ١٦ ، ١٧ ( الترجمة العربية لانجيل متى ) ، ونصها : " ولا يجعلون خمرا جديدة فى زقاق عتيقة لئلا يمشق الزقاق فالخمر تسكب والزقاق يتلف با . يحملون خمرا جديدة فى زقاق جديدة فتتحفظ جميعا " .

Toynbee : op. cit., p. IV, ch. 18.

انظر :

فترة تاريخية في طعولة الحضارة السورية وبلغ الذروة في عصر انبياء بنى اسرائيل بفضل عقيدة التوحيد ، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كى يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحى موقوفا عليهم وامتيازاً لهم وحدهم بموجب عهد ابدى من الهمهم « يهود » فظنوا انفسهم شعب الله المختار ، فاذا بالروح اليهودية وما انطوت عليه من تعصب مقيت تناقض تماماً ما بشر به أنبياء بنى اسرائيل واصلهم هذا الوهم فأنحرفوا الى ما قادهم الى العقم الفكرى والتحجر الحضارى(\*) .

#### (ب) آفة الابداع عبادة الذات الفاتية :

يظهر التاريخ ان الجماعة التى تسجيى بنجاح الى تحد واحد ، نادراً ما تستجيى بنجاح الى التحدى التالى . فالمبدع ان رفعت الجماهير الى اسمى مكان يجد نفسه عاجزاً عن مواصلة الابداع . ان سر توفيقه فى المرحلة الأولى اصبح يشكل عقبة فى الاستمرار فى الابداع ، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير الا ان يستعيد لهم مواقفه السابقة . بينما الاحتمالات متجددة وهو غير قادر على ان يقدم لهم ابداعاً جديداً ، ليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثانى . ومحدداً يصبح المبدع فى الطور الأول فى طليعة معارضى من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة فى الطور الثانى .

فليس من الأمور العادية ان تنهض اقلية بمفردها بعث استجابات ابداعية لتحديين متعاقبين او اكثر فى تاريخ حضارة من الحضارات . ويضرب توينبى لذلك امثلة كثيرة ، فان المسيح تنبذه - فى دوامة العهد الجديد - اولئك اليهود الذين هرعوا الى المقدمة قبل ذلك ببضعة اجيال

---

(\*) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثانى ، الذى نشرت ترجمته عن الجامعة العربية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م ، ص ٨ - ٥٢ وكذلك : انظر : احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

متحمسين للعهد القديم وقد تزعموا ثورة اليهود الجريئة ضد زحف  
الهينية الظافر .

فأفة الابداع اذن : من المبدع جمود ، ومن الجماهير افتتان وعبادة ،  
ان الجماهير التي تركت عبادة الاوثان بفضل المبدع لم تتركها الى عبادة  
الله الحق وانما لعبادة محطم الاوثان او بالآخرى عبادة ذات فانية .

وليس ذلك مجال الاديان فصحب وانما فى سائر المجالات : توارى  
المبادئ خلف الأشخاص وتقديس هؤلاء بدلا من اعتناق المبادئ سر  
قداستهم(❖) .

( ج ) آفة الابداع ، عبادة النظام الفانى :

قد ينجح نظاما سياسيا معينا فى تحدى معين ، ولكن هذا النجاح  
فى ذلك التحدى لا يستمر بالنسبة لتحديات اخرى ، ولذلك يجب التخلّى  
عن ذلك النظام اذا ما ادى دوره والا تحول الامر الى عبادة لذلك النظام  
الفانى .

وقد دلل توينبى على ذلك من خلال المجتمع الهليني الذى تردى  
فى شرك عبادة نظام دولة المدينة فى المراحل الاخيرة من حياته ، بينما  
نجا منه الرومان .

وايضا تسبب قيام « شبح » للامبراطورية الرومانية فى انهيار مجتمع  
المسيحية الارثوذكسية ويسوق توينبى الكثير من الامثلة على التأثيرات  
المعوقة لعبادة الملوك كما كان يحدث فى مصر القديمة من تقديس لهم  
والتر ذلك على انهيار الحضارة المصرية ، وكذلك التأثيرات المعوقة لعبادة  
المجالس النيابية والطوائف الحاكمة ، سواء كانت بيروقراطية او نظام  
قساوسة(❖❖) .

---

(❖) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثانى من  
الترجمة العربية ، الفصل السادس عشر ، ص ٥٤ وما بعدها .  
(❖❖) نفسه ، ص ٦٩ - ٨٤ .

#### ( د ) آفة الابداع : عبادة أسلوب فنى :

تبدى التفسيرات الخاصة بالتطور البيولوجى ان الاسلوب الفنى ، الكامل او التكيف المكتمل لبيئة ما ، غالبا ما يدل على انه طريق نظورى مغلق ، وان الكائنات الاكثر « تجريبية » تبرزن على طاقتها الحيوية مثال ذلك ان البرمائيات اذا ما قورنت بمعاصريها من الزواحف امثلة تعتبر كذلك انجح .

ونجد ذلك ايضا فى المجال الصناعى ، فنجاح جماعة معينة فى المراحل الاولى لاسلوب فنى جديد يجعلهم ابطا من غيرهم فى استخدام اسلوب فنى آخر .

وينسحب ذلك ايضا على مجال التكنولوجيا الحربية ، حيث يفتن الجيل القديم بما كان سر تفوقه وتقدمه المادى وانتصاره الحربى افنتانا يؤدى به الى الجمود عند عدم تطويره مما يؤدى الى تفوق خصمه عليه . فلقد خلد الممالك فى مصر نفس الاسلوب الحربى القائم على الفروسية بعد ان هزموا الصليبيين واسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما ادى الى فشل تكتيكهم الحربى امام المدافع التى نصبها نابليون .

وهكذا فان آفة الابداع فى مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو : اختراع يؤدى الى النكبة والهزيمة ( \* ) .

#### ( هـ ) انتحارية النزعة الحربية :

قمنا فيما مضى ما صوره توينبى على انه تفسيرات لعبارة « استلقاء المرم على مجانيقه » او اعتماد المبدع على ما ابدعه وعدم تصوره لما ييجده غيره وما يتفوق به غيره عليه . وتلك تعتبر فى نظر توينبى الطريقة السلبية للاستسلام لآفة الابداع .

( \* ) نفسه ، ص ٨٥ - ١٠٠ .

وهو يحاول أن يحدثنا الآن عن الشكل الايجابي للانحراف الذى عبرت عنه صيغة يونانية تعنى : التخمة ، السلوك الاحمق ، الدمار .

وتعتبر النزعة الحربية مثالا واضحا على ذلك ، فالتوسع الحربى يعبر عن تدهور داخلى فى المجتمع كما أن قيام الامبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات واخماد لسطخ الجماهير ونقمتها . والباعث السياسى للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجى اذ أن النزعة الحربية تعبير عن شهوة التغيير ، انها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوسا بشرية كقرابين .

ومع ذلك لازمت الحروب تاريخ الحضارات ، غير أن هذا التلازم ، لا يحول دون ادانتها سواء على المستوى الفردى او الجماعى ، السيكولوجى او السياسى ، أما على المستوى الفردى السيكولوجى فهى مظهر اخفاق النفس البشرية فى الارتفاع الى المستوى الانسانى اللائق بالانسان . فالنصر يثير فى قواد الحروب شهوة التمدادى فى العنف كالنمر الذى يتذوق لحم البشر فيفضله على غيره ويصبح من اكلى لحوم البشر فهؤلاء القواد تعميمهم شهوة التوسع عن ضرورة اغماد السيوف التى شهروها وعن مراعاة حرمة الشعوب الامنة . لكن الذى يشهر السيف دائما ، به يموت .

أما على المستوى السياسى لو بالآخرى التاريخى فان الدول التى قامت على أسس حربية قد أدت بها هذه النزعة الى الفناء ، فناء الانتحار لا الموت الطبيعى حتى وإن حققتفى بآدى الامر انتصارات مثيرة ، والامثلة على ذلك كثيرة منها : اسبرطه والدولة الاشورية ومجتمع القنار (※) .

## (٥)

ثالثا : النظر الى التاريخ من خلال الدين :

بعد أن انتهى توينبى من تحليله لعوامل بناء الحضارات ثم عوامل انهيارها وانحلالها وكيفية حدوث الانهيار وهذا التحلل ، بدأ يبحث فى

(※) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٠٢ وما بعده .

شان الدول العامة الشاملة اذ اعتبر انها ذات نطاق اوسع من الحضارات وان احتوتها . وقرر ان ثمة ثلاثة مظاهر بارزة لتلك الدول العالمية :

الاول : تنبعث الدول العالمية بعد انهيار الحضارة لا قبلها ، وتتولى الدول العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية ولا يعتبر قيامها بشيرا بهدوء الحال واستقرار اوضاع الجسم الاجتماعى .

الثانى : تنبعث الدولة العالمية عن الاقلية المسيطرة . والاقليّة المسيطرة هي الاقلية الحاكمة بعد ان فقدت طاقاتها الابداعية . فخرت ولاء الجماهير الحكومة واعجابها .

الثالث : يعتبر انبعثت الدولة العالمية محاولة لم الشعث اiban التحلل .

وان نظريا الى هذه المظاهر مجتمعه ، تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الاولى غامضة ومبهمه هي ظواهر تحلل اجتماعى ، اذا بها فى نفس اوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل والتغلب عليه . فالدول العالمية يفرضها بناتها ، ويتقبلها رعاياها دواء شافيا لجميع لوجاع عصر الاضطرابات . وهى وفقا للتعبير السيكلوجى نظام يرنو الى تحقيق الوفاق الاجتماعى والمحافظة عليه . وهى دواء ناجح لداء يمثل فى بيت انقسم على نفسه انقساما يحصد الجانبين على السواء . ولذلك فان مواطنى تلك الدول اذ يعتبرونها الهدف الذى تهدف اليه جهود البشر ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائنا خالدا .

بيد ان التاريخ اظهر فى جميع الحالات بلا استثناء ان الدولة العامة ليست الهدف الحقيقى الذى ترمى اليه جهود البشرية ، اذ انها لم تتمخض الا عن سلام وهمى .

ومع ذلك فقد عادت الدول العامة بمنافع لها اعظم القدر والاهمية فى التاريخ بفضل ما لها من نظم مواصلات ومستعمرات ولغات وقوانين وتقاويم وخدمات مدنية ونقود وعملات وكذلك حقوق المواطنين بدرجة

أقل من الاستفادة لأن حقوق المواطنة لم تتحقق بشكل أكمل في ظل تلك الدول (\*) .

وفي غمار عصر الاضطرابات أيضا تنبعت الأديان العالمية ، ولقد قرر توينبى أن تلك الديانات العالمية اليوم أربعة هي المسيحية والبوذية والهندوكية والاسلام (\*\*) .

ورأى في معالجتهم جميعا كأنما هن متعادات روحيا ، وإن أية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال ، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحي جهاد الانسان الروحى ، فهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية ، وكل تشبع حاجة بشرية اتسع مجال ممارستها وخبرتها . وقد اوجدت جميعا البروليتاريات الداخلية لمجتمعات اصحابها الانحلال .

ولكن يتساءل توينبى تسأؤلا وجيها هنا مو كيف تاتى للهندوكية والبوذية والمسيحية والاسلام - منفصلين عن بعضهم بعضا - أن يحرزوا مزيدا من التقدم والازدهار في عالم بات متحدا على نطاق واسع ؟

ويجيب على هذا بأن الباحثين عن ضياء الروح في العصر الحديث يرهقهم ذلك الصراع بين القلب والعقل ، ولا حل لهذا الصراع الا بمزيد من الدفع الروحى للنفوس البشرية . وظاهر انه قد اصبح للحقيقة في العصر الحديث اسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق ، ولكن يجافى أحدهما الآخر ، هذان هما : الوحي النبوى والعقل الفلسفى ،

---

(\*) انظر ما كتبه توينبى عن الدول العالمية في « مختصر دراسة للتاريخ » ، الجزء الثالث الذى ترجمه الى العربية فؤاد شبل وراجعه محمد شفيق غريال وأحمد عزت عبد الكريم ، ونشرت الطبعة الاولى منه عام ١٩٦٤م ، ص ٣ - ١٣٤ من الباب السادس .

(\*\*) لاحظ أن توينبى يغفل اليهودية لأنه لا يرى أنها ديانة شاركت في أى حضارة من الحضارات العالمية .



ويقرر توينبى أنه لا يجد أزام هذا الموقف إلا بديلين حسب ، فما ان يتمكن أسلوبا الحقيقة من التوفيق بينهما أو ان يصارع أحدهما الآخر حتى يصمره فيتم له اخراج خصمه من الميدان

وإذا كان العلم قد انتصر على الدين فى البلاد المتحضرة فإن هذا الانتصار يعتبر كارثة لا على الدين وحده ولكن على العلم كذلك . فان كلا من الدين والعقل ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية .

فالحق أن سيطرة الانسان على الطبيعة المادية - التى منحها العلم للانسانية - هى للانسانية أقل أهمية - الى اقصى الحدود - من أهمية علاقاته بنفسه ، وبأخواته البشر وصلته بالله (✽) .

فما كان ليتأتى للعقل البشرى أن يجعل من الانسان سيذا على العالم لو لم يوهب سلفه فى المرحلة السابقة على الانسانية ، القدرة على التحول الى حيوان اجتماعى . ولكن الانسان البدائى لم يرتفع الى ذلك النبع الروحى بحيث يستطيع أن يتعلم ويأخذ من هذه المقومات الاجتماعية التى تكون الظروف التى لا غنى للانسان العامل عنها كي يؤدى الأعمال القائمة على التعاون والتأزر . ولقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية ، ولكنه لم يشارك فى إيجاد حلول لها وما كان فى وسعه أن يفعله .

والواقع - كما يرى توينبى - أن أهم الاسئلة التى ينبغى للانسان الإجابة عنها ليس للعلم فيها قول فصل . وهذا هو الدرس الذى تسعى سقراط الى تعليمه وقتما نبذ دراسة علم الطبيعة بغيره نشدان الاتحاد مع الطاقة الروحية التى تعلن عن الكون وتحكمه .

---

(✽) قارن ذلك بما قرره محمد إقبال فى كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » المترجمة العربية للأستاذ عباس محمود ومراجعة عبد العزيز المراعى ود . مهدى علام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ م ، الفصلان الأول والثامن .

ويرى توينبى انه لن تتحقق للبشرية وحدتها انترتجاه من غير مشاركة الله . فلو اسقطت المرشد العلوى من اعتبارها لا ندفع الانسان الى الفتنة والتنافر ، وهو ما يجاى طبيعته القائمة على الالفة وحسن المعاشرة ، ولعذبه ذلك الشعور من العناء الكامن هي نفسه بحكم كونه كائنا اجتماعيا .

ذلك العناء الذى يزداد حدة كلما ازداد الانسان قدرة على ان يرتفع بحياته الى تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية طالما سعى الانسان ان يلعب دوره في مجتمع نبذ الاله الواحد .

وهذا العناء ناجم عن ان الجهد الاجتماعى الذى يبذله المرء ليستكمل ذاته يتعدى بمراحل حدود حياته على الارض زمانا ومكانا . وعلى هذا يكون التاريخ عند كل امرئ يشارك فيه - على حده - مجرد حكاية يرويها ايله ، لكن هذا الشيء الذى لا معنى له يكتسب معنى روحانيا عندما يكشف المرء فعل الاله الواحد الحق(\*) .

وعلى هذا النحو ، قد تكون الحضارة - اية حضارة - ميدانا للدراسة مفهوما بعض الوقت . الا ان ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به اخلاقيا .

ويضيف توينبى ايضا ان الاديان العليا تهىء للنفوس البشرية اكتساب رعية ملكوت الله - هذه الدولة الالهية - على الارض ، فيتاح للانسان - من ثم - المساهمة بقسط غاية فى الضالة فى سير التاريخ

(\*) وهذا هو السبب الذى دفع توينبى الى دراسة التاريخ ، وتلك كانت الغاية من وراء ما كتب حول التاريخ . راجع الخاتمة التى ذكر فيها توينبى نفسه ذلك فى الباب الثالث عشر ، الفصل الرابع والاربعون ، ص ٤٣٣ وما بعدها ، وايضا الجزء الرابع من الترجمة العربية لمختصر دراسة التاريخ .

وانظر نص هذا الحديث فى الجزء الثالث من الترجمة العربية ص ١٩٣ .

الدنيوى • وهو قسط يكفل له تادية دوره على الأرض ولكن على اعتبار  
انه مساعد ارادى لاله يضىفى سلطانه على جهود الانسان لتادية رسالته  
على الدنيا ، يضىفى عليها قيمة ومعنى ريانين •

(٦)

#### مستقبل الحضارات :

تحدث توينبى باستفاضة عن التلاقى بين الحضارات والتصادم بينهما ،  
وقد تحدث بداية عن التلاقى المكانى الذى اوضحه بالنظر الى منطقتين  
صغيرتين هما : حوض نهري سيحون وجيحون وكانت هذه المنطقة التى  
نشأت فيها حضارات وتلاقت فيها اخرى وتصادمت فيها أيضا ، وهذه المنطقة  
هى ممقط رأس البوذية المهايانانية على الصورة التى انتشرت بها فى عالم  
الشرق الأقصى •

اما المنطقة الثانية فهى منطقة سوريا ( وهى ذات معنى اوسع  
من سوريا الحالية ) التى تعاقبت عليها حضارات وتصادمت فيها مصادمات  
كثيرة ، حيث تبلورت الديانة المسيحية فى الشكل الذى انتشرت به فى العالم •  
كما انبعث اليهودية فى فلسطين ( سوريا الجنوبية بتعبير توينبى ) •  
واذا اعتبرنا الحجاز امتدادا لسوريا صوب الجنوب لأمكن ادخال الاسلام  
فى نطاق العقائد الدينية التى ظهرت فى تلك البقعة • •

وترتب على ذلك التلاقى بين الحضارات - كما يقرر توينبى -  
ان كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للاشعاع الدينى قد دخلت فى نطاق  
الدول العالمية التى انتظمت فى عدد من الحضارات المختلفة • وهذا  
التمازج الضال بين الحضارات فى هاتين المنطقتين يفسر التركيز الغير  
عادى - داخل حدودهما - كمواطن انبعثت الاديان العليا (\*\*) •

(\*) راجع : توينبى ، الترجمة العربية له « مختصر دراسة  
للتاريخ » الجزء الثالث ، الباب التاسع ، الفصل الثلاثون والفصلين  
الحادى والثلاثون والثانى والثلاثون ، ص ٣٦٥ وما بعدها •

وتحدث توينبى أيضا بعد ذلك عن المصادمات بين الحضارات المتعاصرة من خلال حديثه عن تلافى الحضارة الغربية الحديثة وروسيا وكذلك تلاقيها مع الكتلة الرئيسية من العالم المسيحى الأرثوذكسى وكذلك تلاقيها مع العالم الهندى ثم مع العالم الإسلامى ثم مع حضارة الشرق الأقصى والحضارة الأمريكية الوطنية الاصلية .

وكان بهذا التلاقى ما به من مأسى التلاقى بين المتعاصرين . ومن خلال ذلك نستطيع ان نكتشف حديثه عن مستقبل وحاضر اهم الحضارات .

#### ( ١ ) مستقبل الحضارة الاسلامية :

اشرنا من قبل الى أن الاسلام كان وحده الاستجابة الناجحة التى قام بها المجتمع السورىانى ردا على تحدى الهيلينية ، فلقد امكنه طردها من العالم السريانى ، ثم زود هذا المجتمع بالديانة الاسلامية التى هى من صلبه فامكنه بعد خمود الحيوية فى الحضارة السريانية ان يطرد شبح الغناء الذى آرقها ، فاستعادت ثقفتها بانها لن تكون حضارة عقيمة ، بل اصبح الاسلام هو الثرىفة التى خرج منها بعد المجتمعان الجديدان العربى والفارسى سليلا الحضارة السريانية(\*) .

ولقد قام الاسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربى فى شبه الجزيرة العربية هما التوحيد فى الدين والنظام فى الدولة . ولقد مر بمرحلتين : مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الاسلام ، ثم مرحلة سياسية دينية بعد انشاء دولة فى يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، ويرى توينبى فى هذه المرحلة بداية انحدار الحضارة

(\*) انظر :

Tonbee : Civilization on Trial, Ch. X ( Islam , The West

& The Future, p. 184.

وللكتاب ترجمة عربية بعنوان « الحضارة فى الميزان » للاستاذ امين محمود الشريف ، نشر مطابع عيسى الحلبي بالقاهرة ، بدون تاريخ .

الاسلامية تبعا لنظريته فى ان الحرب والتوسع العسكرى بداية الانهيار(❦)  
ولقد شكلت الحضارة الاسلامية آنذاك تحديا للحضارة المسيحية الاوروبية  
فى امتدادها الى اسبانيا من جهة ثم لجزء من شرق لوريا على ايدى  
العثمانيين من جهة اخرى ، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور  
الوسطى من الحضارة الاوروبية للحضارة الاسلامية ممثلة فى الحروب الصليبية  
ولكن لا شك ان اعمقها وخطرها وابعدها اثرا على كل شعوب العالم  
لا العالم الاسلامى فحسب هى الحضارة الاوروبية الحديثة ، فلقد غيرت تغييرا  
شاملا حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام  
الزوجة الواحدة الى تحرير المرأة . ولا شك ان المؤرخ الاوربى المعاصر  
الواعى وربما المؤرخ الذى يعيش عام ٢٠٤٧ سيذكر التحدى الاوربى  
لحضارات الشرق على انها اهم ظاهرة فى العصر الحديث .

ولكن ماذا كان رد فعل للعالم الاسلامى على ذلك او بعبارة اخرى  
ماذا كانت استجابة الاسلام لذلك التحدى الغربى ؟

لقد تمثلت الاستجابة فى مظهرين هامين شمالا العالم الاسلامى كله

هما :

(❦) الحق ان رأى توينبى ذاك لا يعبر عن وجهة نظر تاريخية  
موضوعية بقدر ما يعبر عن وجهة نظر دينية مسيحية اذ انه يرى ان النبى  
محمد ( ﷺ ) لو ظل داعية للاسلام كدين فقط ولم يهتم بالسياسة والتوسع  
لكان افضل ، وهذا الرأى يرجع الى ان المسيحية تفصل بين الدين والدولة ،  
ولا يحق لتوينبى بالقطع ان يتحدث عن الاسلام من خلال المسيحية -- او  
كما قال فون جرونوبوم -- انه لا يحق لتوينبى ان ينظر لمحمد من خلال  
المسيح راجع هذا فى كتاب :

**The intent of Toynbee's History**

فى المقالة التى كتبها فون جرونوبوم من بين مقالات هذا الكتاب  
بعنوان :

**Toynbee's concept of Islamic Civilization.**

نقلا عن د. أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٨٥ .

١ - مظهر التزمّت Zeulotism : وهذا يبدو في انه بمجرد ان واجهت بعض الدول الاسنمية تحدى الحضارة الغربية بتفوقها العسكرى والتكنولوجيا والاقتصادى تفوقعت على نفسها متخذة من الدين درعا لها يقيها من العدوان الخارجى . وقد تمثل ذلك في الحركات الوهابية في نجد والحجاز والمنوسية في ليبيا والمهدية في السودان ، والامرة الحميدية في اليمن . ويلاحظ ان هذه الحركات قد ظهرت في مناطق قاحلة - عدا المهدية في السودان فقد كانت في ظل النيل - ولم تكن هذه المناطق نهم الغرب الاوربى قبل اكتشاف البترول .

٢ - مظهر التشكل Herodianism حيث يجد المتشكل ان افضل وسيلة لحماية نفسه من الخطر ان يتعرف على سر تفوق عدوه فيطرح جانبا وسائل الحرب التقليدية وراثته الماضى ليقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له ويحاول التشكل بها . وقد بدا ذلك واضحا في محاولة التشكل التى احدثها محمد على في مصر . ومصطفى كمال "ناتورك" في تركيا . ومن الملاحظ ان كلا من مصر وتركيا ملقتى طرق عالمية وتيارات فخرية اجنبية ومن ثم فهى مناطق جذب للحضارة الاوربية .

ولكن الملاحظ ان هاتين الاستجابتين فاشلتان ، فالاستجابة الاولى لم تقدم طاقات خلاقة صادرة عن روح اصيلة ، فهى لم تزيد عن كونها راسب حضارى متحجر من حيث الطاقة الحيوية . وكذلك فالاستجابة الثانية قد تنجح بعض الوقت لكن نجاحها خارجى لانها لن تقدم اسهاما ابداعيا في تيار الحضارة القائمة فهى عملية تقليد لا ابداع ، ولن تزيد عن مجرد رفع المستوى الاقتصادى بوسائل غريبة بدلا من ان تستثير في النفوس طاقات خلاقة مبدعة .

ان اخفاق المتزمتين كاخفاق الممالك حينما واجهوا مدافع نابليون بالدرع والرمح فكان الهلاك مصيرهم المحتوم . اما اخفاق المتشككين فمن نوع اخفاق مبتدئ في الفروسية في امتطاء جواد جديد اذ يهوى به ويجرفه

التيار الى موت محتوم . فقد مر على حركة التشكل اكثر من قرن في مصر  
ونصف قرن في تركيا . ولكن النتيجة جاءت عقيمة في البلدين . ولعل اهم  
اسباب اخفاق حركة المتشككين تداعي الاستجابات الفائلة لانهم يصطدمون  
دائما مع المتزمتين وكانوا اقصى ضراوة في معاملة مواطنهم من الاجانب ،  
فقد تمثل ذلك واضحا في حرب محمد على للوهابيين ، وكذلك في قضاء  
اتاتورك بقسوة على معارضيه من المتمكنين بالدين عام ١٩٢٥ م .

ولقد استمرت تلك الاستجابات المتوالية في هاتين الصورتين ( تزمت  
وتشكل ) حتى اصبح الحاضر يتقاسمه اتجاهات اهم مظاهرها ان تيار  
المتشككين المسارين للحضارة الغربية اصبح لكثير شيوعا من تيار المتزمتين ،  
فقد انتشر التشكل في دول كانت متزمتة مثل افغانستان والمملكة السعودية  
واليمن . وكذلك اصبح العالم الاسلامي بعد اكتشاف البترول ويحكم موقعه  
الجغرافي موطن صراع بين الاتحاد السوفيتي والغرب . وكذلك انتشرت  
فكرة القوميات كالتركية والايرانية والعربية وقد لصحت فكرة القومية اكثر  
جانبيه من فكرة الوحدة الاسلامية .

وعلى اى حال فتوينيى يرى انه مهما كان من أمر النكبات التي حلت  
بالعالم الاسلامي خلال القرن التاسع عشر ، فانه ما ان حل عام ١٩٥٢م في  
النصف الثانى من القرن العشرين حتى كانت دار الاسلام سليمة الجوهر ،  
فلم ينتقص منها سوى بضع مقاطعات من اطرافها . ويمكن هذا الجوهر  
انتزاع نفسه من طوقان الامبريالية البريطانية والفرنسية والهولندية .

وعن مستقبل الحضارة الاسلامية ، يرى توينيى انها حضارة حية ولن  
يجرفها تيار الحضارة الغربية لان بها مقومات بقاها ولن تصبح حضارة  
متحجرة ك بعض الحضارات المتحجرة القائمة اليوم . واذا ما اعترض الفرد  
الاوروبى على ذلك في صلف قائلا : ماذا ننتظر من فلاح مصر او حمائل  
اسطنبول ؟ فان ذلك قد قاله جده لاغريقى بعد فتوح الاسكندر الاكبر  
للسوريان وتبين انه قول خاطيء ، ويضيف توينيى ان الحضارة الاسلامية

قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهايانا من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا .

ولكن يتساءل توينبى عن ماذا يمكن في الحضارة الاسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الاوربية الحديثة حتى نتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل ؟ ويرد على ذلك بقوله : أن الحضارة الغربية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل ، بين أفكار المساواة والاخاء والحرية التى ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الآن بالفعل ، والتى تشكل خطرا عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة ، بينما طابع الحضارة الاسلامية الاصيل الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة اذ ارتفعت فى ازهى عصورها فاستطاع ان يصل الى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد ( مثل المماليك وكافور الاخشيدي ) .

وامرا آخر لا يدرك الكثيرون أهميته هو تحريم الخمر فى الحضارة الاسلامية ، اذ ان هذا التحريم له قيمته بالنسبة للحضارة ، فمن يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك ان توقف نشاطهم راجع الى شرب الخمر الى حد كبير . ولقد فشل الاداريون الاوروبيون فى علاج هذه المشكلة لانها لا تحلها القوانين الوضعية لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم الا بوازع ديني (\*) .

#### ( ب ) اليهودية :

كانت اليهودية من كما يرى توينبى - فى الشكل الذى اصطدمت به مع المسيحية الغربية ظاهرة اجتماعية شاذة . اذ يقرر توينبى أنها فضيلة

(\*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الثالث من الترجمة العربية

لـ « مختصر دراسة للتاريخ » عن الحضارة الاسلامية ، ص ٣٠٧ - ٣١٥ .  
وايضا راجع ما كتبه عن ذلك فى « الحضارة فى الميزان » فى الترجمة العربية مقالة « الصراع بين الحضارات » ، وكذلك انظر : أحمد صبحى ، فى فلمقة التاريخ ، ص ٢٨٥ وما بعدها .



متحجرة من حضارة بادت وانقضت فى كل مظاهرها • فلقد كانت دولة  
يهودا *Judaea* الإقليمية السريانية - وعنها انبثقت اليهودية -  
واحدة من الطوائف العبرانية ، الفينيقية ، الآرامية ، الفلسطينية • ولكن  
بينما فقدت الطوائف الاخرى شقيقات طائفة يهودا كيانها - كما فقدت كذلك  
صفقتها كدولة - بفعل المصائب القاتلة التى توالى على المجتمع السورى  
نتيجة لمصادماته المتعاقبة مع جارية البابلى والهلينى ، فان هذا التحدى  
نفسه الذى واجهه اليهود قد استثارهم ليدعوا لأنفسهم طرازا طريقا من  
الكيان الطائفى • وفى داخل نطاق هذا الطراز الجديد ، استعاضوا عن  
فقدان دولتهم وبلادهم بالاحتفاظ بذاتيتهم - فى صورة تشقت (✱) -  
بين ظهرائى اغلبية اجنبية وفى ظل حكم اجنبى •

وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل التخصص فى مجالات جديدة من  
العمل تقوم خاصة على تنمية مهاره خاصة فى شئون التجارة وغيرها من  
الحرف الحضرية • ويرى توينبى لانه مهما يكن من امر النسامح الذى ما برح  
الناس فى الدول الغربية يخلونه لليهود المقيمين بين ضهرانيهم فان الفرد  
المسيحى الغربى ما برح يجابه تضامنا وثيقا يربط اليهود بعضهم ببعض •  
كما يواجه طموحا يهوديا الى المطالبة بمزيد من المزايا التى يصبغها المجتمع  
الموحد فى الغرب على جميع افراده بما فى ذلك اليهود • لكن اليهود  
لميسوا على استعداد من جانبيهم لمنح غيرهم لية مزايا • فكان ان اصبح  
القريبون يضعون اليهود فى منعزل نفسانى • ويجد اليهودى نفسه  
- عمليا - منبوذا بمختلف الاساليب ، وان كان المجتمع المسيحى الغربى  
من الوجهة الرسمية يقرر المساواة بين مواطنيه •

وتوينبى اذ يستمر فى تحليله للعلاقة بين اليهود والغرب يتعرض لما

---

(✱) لفظ الانتشار او التشقت يطلق على اليهود بعد تشقتهم عقب  
قضاء الرومان على دولتهم فى قلمطين وانتشارهم بين كل شعوب العالم  
تقريبا •

أحدثوه من طرد للفلسطينيين العرب والاستيلاء على أرضهم بحجة انها كانت أرض اجدادهم وفعلوا بالفلسطينيين مثل ما فعل معهم الالمان . ولقد اغفل توينبى فارقا هاما (❦) هو ان الالمان فعلوا ما فعلوه فى وطنهم وضد جماعة شاذة اضررت بقضيتهم ابان الحرب العالمية الاولى ، فى حين ان الصهاينة قوم غريباء عن فلسطين وضعهم الاستعمار رأس رمح فى العالم العربى .

ويقرر توينبى بعد ذلك ان تلك التجربة الصهيونية قد اثبتت ان الخصائص « اليهودية » التى طالما للصقها المسيحيون منذ امد طويل باليهود المقيمين بين ظهرانيهم ، هى حصيلة الملابس الخاصة التى صاحبت تشتتهم فى انحاء العالم الغربى ، ولا ترجع تلك الخصائص الى اية خلة عنصرية خاصة موروثه ، ان تناقض الصهيونية ، انها تبذل جهدها الشيطانى لتشييد صرح جماعة يهودية لحما ودما ، ما برحت تعمل بنفس القدر من النشاط لانخراط اليهود فى عالم غربى . مثلما داب اليهودى الفرد على التطلع الى ان يصبح بورجوازيا غربيا يهودى العقيدة او بورجوازيا لا ادريا ( لا دينيا ) .

ان اليهودية فى تاريخها عبارة عن تشتت وان الطبع اليهودى والنظم اليهودية - من ولاء مغرق فى الحذر لشرعية موسى ، والقيام تام لقواعد واحكام التعامل التجارى والمالى - كانت من الاعمال التى جعل منها التشتت اليهودى على مر العصور ، طلائع اجتماعية ، منحت هذه الطائفة المتفرقة جغرافيا ، قدرة سحرية على البقاء ، ولكن يهودا محدثين اصطبغوا بالصيغة الغربية - سواء انتموا الى المدرسة الليبرالية (❦❦)

(❦) نوه الى هذا الفارق الاستاذ قزاد شبل بهامش ترجمته العربية لـ « مختصر دراسة للتاريخ » ص ٣٢٦ من الجزء الثالث .  
(❦❦) لا تختلف النزعة الليبرالية عن الحركة الصهيونية كثيرا الا فى ان الاولى لمبق لانها ارتبطت بعصر الليبرالية الذى ازدهر فى القرن  
::

أو إلى الصهيونية - خرجوا على هذا الماضي التاريخي . وكان خروج  
الصهيونية عليه أشد عنفا مما فعله اليهود مريدو الليبرالية .

فإن الصهيونية بنيتها تقاليد « التشتت » اليهودي جملة ، لتقيم  
أمة جديدة مستقرة جديدة على الأرض ، على غرار ما فعله السرواد  
البروتستانت المحذون من المسيحيين الغربيين الذين أقاموا الولايات المتحدة  
الأمريكية واتحاد جنوب أفريقيا وأستراليا ونيوزلند ، أجل أن الصهيونيين  
بفعلتهم هذه كانوا يدمجون أنفسهم في الوسط الذي يطلقون عليه  
« الأمي » ( \* ) وإذا كانوا يقولون بتلقيهم الوحي من أسفارهم ، فإن  
هذا الوحي ليس هو الوحي الذي تلقوه عن شريعة موسى ولا هو ونحس  
الأنبياء ، لكنه وحي تلقوه من القصص الواردة في سفر الخروج ويشوع  
التي تشجعهم على السلب والنهب واغتصاب أي أرض تدوسها أقدام بني  
إسرائيل . فالصهيونية بهذا لم تستلهم شريعة موسى الحقبة .

وبهذه الروح اتجهوا في تحد وحماة إلى إحالة أنفسهم إلى عمال  
يديين عوضا عن عمال ذهنيين ، إلى قوم ريفيين عوضا عن سكان مدن ،  
إلى منتجين عوضا عن وسطاء ، إلى زراع عوضا عن صياقة ، إلى محاربين  
عوضا عن تجار ، إلى إرهابيين عوضا عن شهداء .

وقد أظهر اليهود في أدوارهم الجديدة مقاومة للضغط وصلابة  
مذهلتين مثلما أظهروه في أدوارهم القديمة لكن ما تخبئه الأيام للأمريكيين

=

التاسع عشر في أوروبا وكاد اليهود فيه يخوبون في المجتمع الغربي  
بإقتباسهم التقاليد الغربية ، وقد جاءت للحركة الصهيونية لتنفيذ التشتت  
Herzl اليهودي وتحاول جمع الكيان اليهودي في دولة وقد أسسها هرتزل

كقريئة على قلق اليهود من إغلاق الطريق الذي يؤدي إلى استيعابهم .  
( \* ) ( الأمي ) لقب يطلقه اليهود على سبيل الإزدراء على من

عدهم من البشر .

– وهو الاسم الذي يطلقه يهود فلسطين على أنفسهم – رهن بما سيظهره المستقبل وحده . اذ يبدو ان الشعوب العربية المحيطة بهم مصممة على طرد الدخلاء من بين ظهرانيها . وهذه الشعوب العربية فى الهلال الخصيب يفوق عددها عدد الاسرائيليين بكثير . فوق هذا فقد اصبحت جميع المسائل عالمية الطابع اذ اصبحت الامر امر صراع بين الاتحاد السوفييتى وامريكا على الشرق الاوسط . (ج)

لعل توينبى يشير هنا – وقد كتب ذلك قبل عام ١٩٥٢م – من طرف خفى الى امكان ان ويسحق اليهود الاسرائيليين من العرب والاسلام كما حدث ذلك من قبل بناء على ان اليهود كيان متحجر امام الاسلام الذى به طاقاته الحيوية الكثيرة . ولكن هل يستمر ذلك التنبؤ الذى كشف عنه توينبى وغيره من المؤرخين فى ظل ما يسمى الان بحركة السلام ؟ لعل ذلك ما يجعلنا نقول مثل ما قال توينبى قبل عام ١٩٥٢ ان الامر مرهون بما سيظهره المستقبل وحده .

#### ( ج ) مستقبل الحضارة الغربية :

قرر توينبى فيما اشرنا اليه من قبل عن انهيار الحضارات وتحللها ، ان السبب فى كل حالة نوع من الاخفاق فى تقرير المصير . ومداره تفريط المجتمع فى حق نفسه بعزوفه عن توجيه ارادته صوب عمل نافع . ويتمثل هذا التفريط فى تردية فى التعلق بنوع من الوثنية اقامه هو نفس لنفسه .

وحينما يطبق توينبى ذلك على المجتمع الغربى ، يجده قد سلك مسلك الانسان الضال العاكف على عبادة بضعة لوثان . الا ان من بين هذه الالوثان ولنا سادت عبادته الالوثان الاخرى بعد الحربين العالميتين الاولى والثانية . هذا هو وثن الدولة الاقليمية القومية . ويعتبر توينبى

(ج) توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثالث ، الترجمة

العربية ، ص ٣١٦ – ٣٢٩ .

ظاهرة تقديس الدولة الاقليمية الى حد العبادة بمثابة نذير رهيب للغرب من ناحيتين :

الأولى : ان هذا التعلق الوثنى بالدولة الاقليمي هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم المصطبغ بالصبغة الغربية .

الثانية : ان هذه العقيدة الباطلة هي السبب في انقضاء اجل مالا يقل عن الاربعة عشرة حضارة - وقد يكون عدتها ست عشرة - من الحضارات الاحدى والعشرين .

وحقا ما برحت الحرب التي يقتل فيها الاخ اخاه، ويشند فيها استعمال العنف - وهي نتيجة التعلق بفكرة الدولة الاقليمية - هي الى ابعاد حد اكثر عوامل الغناء شيوعا ، ويرى توينبى ان لزمة المجتمع الغربى روحانية وليست مادية . اذ انه على الرغم من انه قد بلغ الذروة في تقدمه المادى الا انه يحس بجوع روحى . واذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحى فالزمها بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية وما اليها ، فالى متى تحتل العيش بدون عقيدة دينية ؟

وهنا يقول توينبى : « ان التائهن في بيداء المجتمع الغربى قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذى آمن به اجدادهم - اولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بان الدول الاقليمية - مثل الكنائس الطائفية - لو ان تجلب عبادتها الحرب لا السلام . وهذا ما يجعل التائهن يدفعون صوب التعلق بهدف بديل : هو النظم السياسية الشاذة » .

ويرى توينبى ان الانسان المتاثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادى وحده . فان قيض له ان ينشد الخلاص يصبح سبيله الوحيد مشاطرته نتائج جهوده المادية

مع غالبية الجنس البشرى ، تلك التى لم توفق فى المجال المادى تونفيق  
الانسان الغربى (❖) .

وكل ذلك يعبر عن قلق توينبى على مصير الحضارة الغربية ، ولكن  
هل يمكن ازالة ذلك القلق على مصير الحضارة الغربية الذى يخيم عليها -  
نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات ؟

ان توينبى يحاول ازالة ذلك القلق من خلال اعتقاده ان انهيار بعض  
الحضارات السابقة لا يعنى ضرورة انهيار الحضارة الغربية ، فالقول بحتمية  
انهيار كل حضارة ليس قضية ضرورية . ولكنها ممكنة بمعنى انه من الممكن  
ان تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات السابقة ، وان العوامل الايجابية  
فى امكان الغرب الابتعاد عن مصير تلك الحضارات اقوى من العوامل  
السلبية . وتكمن هذه الايجابية فى الروح المسيحية التى تعارض الحرب  
وتطالب بالمحبة .

ويحاول توينبى بعث الامل فى نفوس الغربيين بصدد مصير حضارتهم  
بعبارات عاطفية اكثر منها عقلية وحصيله تجارب مؤرخ قدير حينما يقول :  
لعل العناية الالهية التى قدت الانسان بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لانقاذ  
مصير هذه الحضارة بقيس من النور الالهى يهدى المجتمع الغربى الى  
الرشد فلا يتردى الى حرب عالمية ثالثة ، واذا كان ملك الموت سيقبض روح  
هذه الحضارة بيده الغادرة الباردة يوما ما فان شبح الموت لا يخيم علينا  
فى الوقت الحاضر ، ان القيس الالهى للطاقة المبدعة لا يزال كائنا فينا وان  
قدر لنا احترامه فان النجوم فى مدارها لتعجز عن الحاق الهزيمة بنا (❖❖) .

---

(❖) انظر تلخيص فؤاد شبل لفلسفة التاريخ عند توينبى فى مقدمة

ترجمته للجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » ، ص ٢٣ - ٢٤ .  
(❖❖) احمد صبحى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

ويرى توينبى أنه من الممكن تحاشى حرب عالمية ثالثة لو اتبع نظام متكامل فى السياسة والاقتصاد والدين . فى السياسة يتعاون الجميع من أجل إقامة حكومة عالمية بعد أن تقوم الأمم المتحدة بدورها فى ذلك وإن كان يرى أنه بخبرة أمريكا والاتحاد السوفيتى وأسبقية دولتيهما ولأنهما أعظم الدول الكبرى فإنه يمكنهما تحمل هذه المسؤولية ، ويرى أن الولايات المتحدة أقرب من الاتحاد السوفيتى فى هذا لأنها تملك أكثر المقومات لذلك وأهم تلك المقومات أنها ما زالت أمة لم تلغ الدين وهى أكثر تسامحا ومسحاء (❊) .

أما من الناحية الاقتصادية فإن هذه الحكومة يجب أن تعمل بمبدأ وسط بين مبدأ الحرية الفردية حيث الديمقراطية ، والاشتراكية حيث العدالة الاجتماعية . أما فى الدين وهذا أهم الجوانب فإن تعلو قيمة الروح على كل القيم المادية .

ولعل تلك النتيجة التى وصل إليها توينبى هى أغرب ما فى نظريته لأنها توضح تناقضه ، فعلى حين يرى أن الولايات المتحدة هى ما يمكن أن تقود الدولة العالمية هذه من الناحية السياسية يقرر أن تعمل تلك الدولة العالمية بنظام اقتصادى اشتراكى يراعى حرية الأفراد . فذلك وهو يعلم علم اليقين أن كلا من النظامين الرأسمالى والاشتراكى نقيض للآخر ورافض له .



---

(❊) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » بعنوان « نحو نظام عالمى للمستقبل » فى الباب العاشر ، الفصل الثانى والأربعون ، ص ١٩٦ - ٢٠٠ .

## اهم مصادر الفصل التاسع عشر

(١) ارنولد توينبي : مختصر دراسة للتاريخ : تلخيص سومر فيل وترجمة فؤاد شبل ، أربعة أجزاء ، نشرة الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٦٤ م ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ - ١٩٦٦ م .

(٢)

Toynbee : Civilization on trial : ch . X, Islam, The West & The Future.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ أمين الشريف بعنوان « الحضارة في الميزان » ، عيسى الحلبي ، القاهرة ، بدون تاريخ

(٣) د. احمد صبحي : في فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الاداب ، بدون تاريخ .

(٤) فؤاد شبل : فلسفة الدين واليانج : مجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع .

(٥) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الاسلام : ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، د٢ ١٩٦٨ م .



## محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	الاهساءء
٥	مقدمة « الدور الحضارى للفلسفة »
١٩	الباب الاول : فلاسفة شرقيون قدامى
٢١	الفصل الاول : اخناتون .. الملك الفيلسوف
٤٦	الفصل الثانى : كونفشيوس .. واخلاق الوسط
٦٣	الباب الثانى : فلاسفة يونانيون
٦٥	الفصل الثالث : بروتاجوراس .. فيلسوف التنوير اليونانى
٨٠	الفصل الرابع : سقراط .. والموت فى سبيل الحقيقة
٨٨	الفصل الخامس : افلاطون .. و « الكهف »
٩٨	الفصل السادس : افلاطون .. و « الحب »
	الفصل السابع : ارسطو .. واكتمال المشروع الحضارى
١٠٦	اليونانى
١٣١	الباب الثالث : فلاسفة اسلاميون
١٣٣	الفصل الثامن : الفارابى .. واصالته السياسية
١٥٣	الفصل التاسع : الغزالى .. واسلمة نظرية المعرفة
١٨٠	الفصل العاشر : ابن خلدون .. وفكرة « العصبية »
٢٠١	الباب الرابع : فلاسفة غربيون محدثون
٢٠٢	الفصل الحادى عشر : مكيا فيلى .. و « الامر »
٢١٤	الفصل الثانى عشر : بيكون .. و « الاوهام الاربعة »
٢٢٤	الفصل الثالث عشر : ديكارت .. و « شيطان الشك »
٢٢٣	الفصل الرابع عشر : فولتير .. و « التنوير »
٢٥٣	الفصل الخامس عشر : روسو .. و « العقد الاجتماعى »
٢٧٦	الفصل السادس عشر : هيغل .. و « عقلانية التاريخ »
٢٩٢	الباب الخامس : فلاسفة غربيون معاصرون
٢٩٣	الفصل السابع عشر : ماركس .. و « المادية التاريخية »
٣١٧	الفصل الثامن عشر : اشبنجلر .. و « بيولوجية الحضارة »
٣٣٥	الفصل التاسع عشر : توينبى .. و « التحدث والاستجابة »

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٣٠٩٧

دار التوقيف النخبة  
للطباعة والمطبوعات  
الرقم ٣٣ شارع الموصلة  
بجدة - الرياض



